Ebû'l-Berekât
Ahmet b. Muhmûd en-Nesefî

İSLÂM İNANCININ ANA UMDELERİ
("el-Umde" Tercümesi)

ÇEVİREN
Yrd. Doç. Dr. Temel YEŞİLYURT

KUBBEALTI YAYINCILIK

Ebû'l-Berekât
Ahmet b. Muhmûd en-Nesefî

İSLÂM İNANCININ ANA UMDELERİ
("el-Umde" Tercümesi)

Çeviren
Yrd.Doç.Dr.Temel YEŞİLYURT

KUBBEALTI YAYINCILIK

İSLAM İNANCININ ANA UMDELERİ

Özgün Adı: "*El-Umde fi'l-Akâid*"
Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Yazmaları Bölümü No:3085.

Dizgi ve Kapak : Kubbealtı Yayıncılık
Baskı ve Cilt : Kubbealtı Yayıncılık ve Ciltçilik
Birinci Basım : Aralık-2000

Kubbealtı Yayıncılık
Cezmi Kartay Cad. Doğanlar Apt. Altı No:65 MALATYA
Tlf: 04223243266

Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhmûd
en-Nesefî (ö.710/1310)

İSLAM İNANCININ ANA UMDELERİ

("el-Umde fi'l-Akâid" Tercümesi)

Araştırma ve Notlar ilavesiyle
Tercüme Eden
Yrd.Doç.Dr.Temel YEŞİLYURT

F.Ü. İlahiyat Fakültesi
Öğretim Üyesi.

MALATYA-2000

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ
EBU'L-BEREKAT EN-NESEFİ VE "EL-UMDE"Sİ

"EL-UMDE" TERCÜMESİ

ÖNSÖZ

Modern bilimin gelişimiyle ivme kazanan süreçte, insana ve topyekün evrene ilişkin gelişen seküler/*dünyevî* bakış açısı, yaşamı her türlü değer yükünden soyutlayarak giderek artan biçimde bir anlamsızlık boyutuna doğru itmektedir. Bir başka açıdan modern bilim ve onun doğurduğu modernite, insana vadettiği mutluluğu verebilmede başarısızlığa uğramış görünüyor. Bu gelişmeler karşısında modern insanın yaşadığı tatminsizlik, onu alternatif arayışlara yöneltmiştir. Geleneksel model, bu anlamda insanın kendini kaybetmeden yaşamasına yardımcı olabilir görünüyor. Bir başka deyişle, insanın neden doğduğu, yaşadığı ve neden ölmesi gerektiği konusunda tatmin edici açıklamalar getirmesi açısından *geleneksel bilim* ciddî bir alternatif olabilir. Daha açık bir anlatımla da bugün, modern bilime olan sarsılmaz *iman* sarsılmış ve daha da önemlisi geleneksel bilime olan güven güç kazanmıştır.

Modernitenin doğurduğu evren ve yaşamdaki "*anlamsızlık*"ı yeniden anlamlandırma yolundaki temel beşeri girişimde, yaşamın somut gerçekliklerini olduğu kadar, Aşkın gerçeklikleri de eşit şekilde hesaba katan bilimler, mitoslar, inançlar, teolojik inşalar, uygulamalar yekününün ele alınması, işlenmesi ve aktüelleştirerek yaşamın fiilî çıkmazlarına ışık tutacak durumu getirilmesi kaçınılmazdır. Bu ise, geçmişin entelektüel mirasını hiçleyici değil dikkate alıcı, özümseyici ve yaratıcı bir eylemle dinamizm kazandırıcı pozitif tutumların geliştirilmesine ihtiyaç göstermektedir.

Bu pozitif bakış açısı esas alındığında, diğer semavî dinler kadar İslâm tarihinin de bu anlamda değerli beşerî girişimleri, teolojik inşaları ve dahası da pek çok değerli yapıtları günümüze taşıdığını söyleyebiliriz. Elbette ki bu son ve mükemmel dinin bünyesi içinde gelişen diğer Kur'anî bilimlerle birlikte, özellikle onun inanç alanındaki temel ilkelerini belirleyici, açıklayıcı ve temellendirici birbirinden değerli eserlerden de eşit şekilde söz etmek mümkündür.

İslâm'ın temel inançlarını formüle etme ve temelendirme amacıyla doğup gelişen teolojik perspektif, ortodoksi (selefilik) ile liberalizm (felsefileşme ve aklileşme) arasında bazen ifrat ve tefrit boyutuna ulaşan bir gelişim çizgisi izlemiştir. Bu yapılırken, devrin bilim topluluğu için yazılan oldukça spesifik ve akademik yapıtlarla birlikte, çoğunluğu temsil eden halk topluluğu için de "*öz ve net*" bir

biçimde inanç esaslarını ortaya koyan, belirginleştiren "*akâid risâleleri*" kaleme alınmıştır. Ebû Hanife'nin (ö.151/767) ile başlayan bu gelenek, Ömer en-Nesefî (ö.537/1142)'nin *el-Akâid*'i ile devam etmiştir. Bunların bir devamı olarak görebileceğimiz bir başka eser de kuşkusuz Türk bilgini Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310)nin *el-Umde* adlı eseridir. Eser büyük ölçüde Matüridi geleneğin inanç sistemini ele almakta, ancak alternatif (diğer bazı fırkalar ve filozofların görüşleri gibi) görüşleri de ihmal etmek yerine ciddiye alarak eleştiriler getirmektedir. Teolojik tartışmaların merkezinde yer alan oldukça spesifik, felsefî ve akademik içerikle tartışmaların, kullanılan soyut dilin, başvurulan anlatım biçimlerinin (akademik ve teolojik düzlemde çok önemli olmalarına karşılık) bir anlamda halk için inancın net anlaşımını güçleştirmiştir. Nesefî'nin *el-Umde*'yi sade ve anlaşılır bir üslupla yazmış olması, bir anlamda onu müracaat kitabı haline dönüştürmüştür. Klasik Kelâm'ın bütün konularını muhtevi olması nedeniyle de, ders kitabı olabilecek niteliktedir. Kelâm'ın problematik pek çok konusuna getirdiği yorumlar, ortaya koyduğu aklî ve naklî delillerle Sünnî akidenin kristalize edilmesi ve netleştirmesine katkıda bulunduğu kanaatindeyiz.

O halde *el-Umde*'nin bu alanda önemli bir boşluğu doldurduğunu, hem halk için hem de bu alanın araştırmacıları için değerli bir müracaat kaynağı olabileceğini ve bu eserin tercümesiyle de önemli bir görevi yerine getirdiğimizi düşünüyoruz. Ancak bunu yaparken, Nesefî'nin *el-İ'timâd* başta olmak üzere, diğer bilim alanlarında da (Fıkıh ve Ahlâk) çalışılmayı ve gün ışığına çıkarılmayı bekleyen değerli yapıtlarının bulunduğunun farkında olduğumuzu belirtmek ve buna Türk araştırmacıların dikkatini çekmek istiyoruz.

Çalışmamızın Türk okurlarına hayırlı olması temennisiyle...

Yrd.Doç.Dr.Temel YEŞİLYURT

Elazığ-2000

GİRİŞ
EBU'L-BEREKAT EN-NESEFİ VE "EL-UMDE"Sİ

A-HAYATI

Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Mâverâünnehir bölgesinin velûd ikliminde yetişen İslâmî bilimlerin birçok branşında eser vermeyi başarmış ansiklopedik bir kişiliktir. Asıl adı Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, künyesi *Ebû'l-Berekât*, lakabı *Hâfizu'd-Dîn*'dir.[1] Doğduğu yer olan, Mâverâünnehir bölgesinde bulunan, bügün Özbekistan sınırları içinde yer alan Nesef [2] şehrine nisbetle *Nesefî* diye anılır.[3] Nesefî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Zamanının büyük hukuk bilgini *Şemsu'l-Eimme Muhammed b.Abdüssettar el-Kerderî (642/1244)*'den ders okuduğuna göre, bundan önceki bir tarihte, muhtemelen VII.asrın ilk çeyreğinde doğmuş olmalıdır.

Nesefî ilim ve medeniyete asırlarca beşiklik yapmış bir yörede yaşamış ve asrının en büyük bilginlerinden ders almıştır. Ders aldığı hocaları arasında *Şemsu'l-Eimme Muhammed b.Abdüssettar el-Kerderî (642/1244), Hamiduddin ed-Dârir (ö.666/1268), Bedruddin Hâherzâde (ö.651/1253), Ahmed b.Muhammed el-Attâbî(ö.586/1192)* gibi bilginler yer almaktadır.

---

1 Taşköprüzâde(ö.940/1540), müellifin dede adını bazı eserlerinde *Muhammed* olarak zikrederken, bazılarında *Mahmûd* olarak vermektedir. Ancak Nesefî'nin hayatı hakkıda bilgi veren diğer kaynakların hiçbirinde böyle bir farklılık bulunmaması nedeniyle "Muhammed" isminin bir sehivden ibaret olduğunu düşünüyoruz. Taşköprü (ö.940/1540)'nin farklı rivayetleri için bkz. ***Miftâhu's-Saâde***, Tah: Kâmil Bekrî, Dâru Kütübi'l-Hâdise, Kâhire 1968, I-I/188; ***Mevzuâtü'l-Ulûm***, Çev: Kemalettin Mehmed Efendi, Nâşir: Ahmet Cevdet, İstanbul 1313, I/638; ***Tabakâtü'l-Fukaha***, Musul (t.y), s.113.

2 Nesef, Mâverâünnehirin en mamur şehirlerinden olup Buhara'yı Belh'e bağlayan yol üzerinde Buhara'ya dört ve Belh'ten sekiz günlük mesafede yer almaktadır. Nahşeb ve Karşı adlarıyla da bilinmektedir. Şehrin coğrafi konumu ve siyasi ve kültürel yapısı hakkında bkz. Sami, Şemseddin, **Kamûsu'l-A'lâm**, İstanbul 1316,VI/4575; Kefevî, Mahmud b. Süleyman, **Ketâibu'A'lâmi'l-Ahyâr Min Fukahai Mezhebi Numani'l-Muhtar**, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Bölümü: 630, Vr.318b; Minorsky,V, "***Nahşeb Maddesi***", İ.A (M.E.B.Y), IX/39; Şeşen, Ramazan, **İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri**, Ankara 1985, s.226.

3 Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed İbn Mansur et-Temîmî, **el-Ensâb**, Takdim-Ta'lik: Abdullah Öber el-Barûrî, Beyrut 1988, V/486.

Nesefî, ilim için birçok seyahat yapmış ise de malesef bu seyahatları hakkında pek fazla bilgi sahibi değiliz. Devrinin ilim merkezlerinden biri olan Bağdat'a yapmış olduğu sefer dönüşünde İzeç'te Ağustos ayının bir cuma gecesi hastalanarak 710/1310 yılında vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.[4]

Müellifimiz seyahatları esnasında muhtemelen birçok bilginle karşılaşmış, onlardan ders almış olabilir. Bu nedenle ders aldığı hocaların sadece bunlardan ibaret olduğunu söylemek en azından eksik olacaktır. Aynı durum yetiştirdiği öğrencileri için de söz konusu olmaktadır. Ulaşabildiğimiz kaynaklar en meşhur talebeleri arasında *Muzafferuddin Ahmed b.Ali es-Saâtî (ö.694/1295)* ve *Husamuddin el-Hüseyin b.Haccac es-Sağnâkî(ö.714/1314-5)*'yi saymaktadırlar.[5]

Nesefî, gerek taşıdığı ilmi kişilik gerekse ortaya koyduğu değerli eserleriyle ilim çevrelerinde hüsn-ü kabul görmüş ve etkisi asırlarca devam etmiş bir din bilginidir. Tefsirde, Hadiste, Kelâmda, İslam hukuku ve İslâm hukuku metodolojisi alanlarında büyük bir vukûf sahibidir. Kendisi bir Türk bilgini olmasına karşılık Arapça'yı çok iyi öğrenmiş, edebî sanatlarını kullanabilecek kadar ilerletmiş ve bu dilde eser verecek seviyeye ulaşmıştır. Zamanının medreselerinde hocalık yapmış, değerli öğrenciler yetiştirmiş ve her biri klasikler arasında sayılabilecek kıymette eserler telif etmiştir. Fıkıh alanındaki gücü nedeniyle bazı kaynaklar onu "*mezhebte müctehidlerin sonuncusu*" olarak değerlendirmiştir.[6]

---

4 Kefevî,a.g.e. Vr.319a; Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed, **Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimu'l-Hanefiyye**, Kâhire 1906, s.101, s.101-102; Taşköprüzâde, Miftahu's-Saâde, II/188; Mevzuatu'l-Ulûm, I/556.

5 Nesefî'nin hayatı, hocaları ve talebeleri hakkında geniş bilgi için bkz. Kefevî, a.g.e, Vr.318b-319b; Leknevî, a.g.e, s.102; Kays Ali Kays, **el-İrâniyyûn ve'l-Edebi'l-Arabî**, Tahran 1984,II/252; Taşköprüzâde, Mihtahu's-Saâde, II/188; Mevzuâtu'l-Ulûm, I/638; Tabakâtü'l-Fukaha, s.113; İbn Kutluboğa, **Tacu't-Terâcim**, Beyrut 1992, s.11; et-Temimi, Abdulkadir, **Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye**, Riyad 1989, IV/154-155; Fikri, Zekiyyu'l-Cezzâr, **Medâhilu'l-Müellifîn ve'l-A'lâmi'l-Arab**, Riyad 1993, IV/1750; Gulâb, Muhammed, ***"el-Kelâm ve'l-Mütekkilmûn"***, Mecelletü'l-Ezher, sayı:1, cilt: 11; Kahire 1940, s.599-601; Kehhâle, Ömer Rıza, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, Beyrut,trs, VI/32; .Bilmen, Ömer Nasuhi, **Büyük Tefsir Tarihi**, Ankara 1960, s.361;

6 Bkz. Leknevî, a.g.e, 101-102.

B-ESERLERİ

Daha ziyade bir Hanefî fâkihi olarak şöhret kazanan Nesefî, İslâm bilimlerinin hemen her branşında eser veren ve eserleri günümüze kadar ulaşan değerli bir İslâm âlimidir. Türkiye'mizde de yakından tanınan eserleri hak ettiği ilgiyi görmüş birçok şerhleri yazılmış, muhtasarları kaleme alınmıştır. Eserlerinin ekseriyeti İslam Hukuku ve İslâm Hukuku Metodolojisine inhisar etmiştir. Ancak hukuk alanında olduğu kadar olmasa da, tefsir ve kelâm sahasındaki eserleri de ulemânın ilgisini çekmiş ve üzerlerine şerhler yazılmıştır. Belli başlı eserleri şunlardır:

Menâru'l-Envâr: İslâm Hukuk metodolojisine (usûl-i fıkıh) ait meşhur bir kitaptır.[7] Küçük bir hülasadan ibarettir. Fazla teknik ifadelere yer vermiyorsa da Usûl'ün her konusuna değinmesi ona *Usûla Giriş* mahiyetini kazandırmıştır. Bazı çetrefilli ifadeleri mevcut olmasına rağmen kolay bir uslüpla yazılmıştır.[8]

Eser şerhleriyle birlikte medreselerde ve İslâm âleminin değişik mühitlerinde asırlarca ders kitabı olarak okutulmuştur.[9] Birçok defa basılan eserin İstanbul 1315, 1316; Delhi 1870; Bulak 1298 ve Agra 1319, 1320 tarihli baskıları mevcuttur.[10] Türkiye'de daha ziyade Abdüllatif İbn Melek(ö.885/1480)'in üzerine yazmış olduğu şerhle *Usûl-i İbn Melek* olarak bilinmektedir.[11]

el-Vâfi: Hanefî fıkhına dair değerli bir metindir. Müellif bütün muhtasarları içine alan teferruatlı ve şumüllü bir kitap te'lif etmek istemiş ve *el-Vâfi*'yi te'lif etmiştir. Rivayete göre Nesefî, evvela Hidâye'yi şerhetmek isteyince, onun bu niyetini öğrenen Tâcu'ş-

---

7 Bazı yazma nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih 1458, 1459/1; Yusuf Ağa 193; Cârullah 538; Lâleli 757, 792, 795; Ayasofya 1010, 4790; Aşir Efendi 145/2; Bağdatlı Vehbi Efendi 343/1; Hâlet Efendi 142; Yazma Bağışlar 1653; Hasib Efendi 99.

8 Bkz. Gürânî, Ahmed b. Muhammed b. Kasım, **Şerhu Muhtasari'l-Menâr fî Usûli'l-Fıkh,** (Tah: Şaban Muhammed İsmail), Kâhire 1988, s.34; Hallaf, Abdulvehhâb, **İslâm Hukuk Felsefesi** (Çev: Hüseyin Atay), Ankara 1973, s.121.

9 Bkz. Gulâb, a.g.e, II/601; Heffening, "***Nesefî Maddesi***", İ.A (M.E.B.Y), IX/199-200; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, **Osmanlı Devletinin İlmiyye Teşkilatı,** T.T.K.Y,Ankara 1988, s.22.

10 Brockelman, GAL, II/250.

11 Alkın,Yahya,"***İmâm Nesefî ve Tefsiri***" Türkiye Diyânet Dergisi,Sayı: 2,c.XXII,Yıl 1986, s.18.

Şeriâ'nın "bu onun şanına yakışmaz" dediğini duyunca, Hidaye'yi şerhetmekten vazgeçmiş ve Hidaye üslûbunda *el-Vâfi*'yi te'lif etmiştir.[12]

Eser üzerine yapılan şerhler bazı şerhler şunlardır:

1.Nesefî, Ebû'l-Berekât, *el-Kâfi*, müellif bu eseri 684/1285'te tamamlamıştır.

2.Nesefî, Ebû'l-Berekât, *Kenzu'd-Dekâik*, Nesefî'nin yukarıdaki eserine yaptığı muhtasardır ve yaygın fetvaları içermektedir.

3.Bahauddin Ebû'l-Beka Muhammed b. Ahmed b. Ziya el-Mekkî (ö.854/1450), *el-Mebsut*.[13]

Fâide Muhimme li Def'i Nâzile Mulimme: Nesefî'nin ahlak alanındaki bir eseridir. Kütüphane kayıtlarında herhangi bir nüshasına rastlayamadığımız gibi kaynaklarda da onun bir nüshasının varlığından bahsedilmemektedir.Eser yalnızca Brockelman'da yer almaktadır.[14]

el-Leâli'l-Fâhire fi Keşfi Ulûmi'l-Âhire: Nesefî'nin ahlâkiyatla ilgili ikinci eseridir.[15]

Fedâilu'l-A'mâl: Amellerin faziletlerinden bahseden ahlâkiyata dair ücüncü eseridir.[16]

Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl: Nesefî'nin Tefsir ilmi alanında te'lif ettiği tek eseridir. Eser daha ziyade Matüridî ilim çevrelerinde tutulmuştur. Nesefî bu tefsîrini Keşşâf ve Beyzâvî tefsîrlerinden ihtisar etmiş, ancak Keşşâf'taki i'tizâli görüşleri almamıştır. Makro seviyede Ehl-i Sünnet, mikro seviyede de Matürîdî ekolünün görüşlerini esas kabul etmiştir.[17]

Medârik tefsiri ilim çevrelerinin de yakın ilgisine mazhar olmuş, devamlı istinsah edilerek İslâm dünyasına yayılmıştır. Bu

---

[12] Leknevî, a.g.e, s.101-102; Kefevî, a.g.e, Vr.319a; İbn Hacer,**ed-Dürerü'l-Kâmine**, Beyrut (t.y), II/247; İbn Kutluboğa, a.g.e, s.111-112; el-Kuraşî, a.g.e, II/294-295; Katip Çelebi, a.g.e, II/1997, 2034; Gulâb, a.g.e, II/601; İsmail Paşa, **Hediyyetü'l-Ârifin**, Beyrut 1992, VI/464; Brockelman, GAL,Leiden 1949, II/251.

[13] Katip Çelebi,**Keşfu'z-Zunûn**, Beyrut 1990, II/1997, 2034; Brockelman, GAL, II/251.

[14] Brockelman, GAL, II/2521-253.

[15] İsmail Paşa, a.g.e, VI/464; Brockelman, GAL, II/253.

[16] Katip Çelebi, a.g.e, II/1274; İsmâil Paşa, a.g.e, VI/464; Brockelman, GAL, II/253.

[17] ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn**, Kâhire 1976, I/305; Alkın, a.g.e, c.XXII/20.

nedenle de eserin tam veya eksik olarak Türk ve dünya kütüphanelerinde oldukça çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır.[18] Nesefî tefsiri birçok yerde defalarca basılmışsa da maalesef tahkikli bir neşri henüz yapılmış değildir. Eserin yeni baskıları bir tarafa bırakılırsa, Dehlî 1271, 1278; Bombay 1278, 1279, 1787, 1301, 1299; Mısır 1287, 1300, 1309, 1318, 1321, 1326; İstanbul 1317, 1319 baskıları bulunmaktadır.[19] Bunlar dışında Mısır'da 1936, 1942, 1961, 1962 tarihli baskıları da yapılmıştır.[20]

el-Künye fi'l-Fıkh : Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye bölümü 1355'de bir nüshası bulunmaktadır.

el-Mustevfa fi'l-Furu': Furu-ul-Fıkha dair bir eserdir.[21]

el-Kâfi: Nesefî'nin furu'-u fıkha dair eseri olan *el-Vâfi*'nin şerhidir. Bu eserini 684/1285-6'da tamamlamıştır. Hidâye'yi şerhetmeye niyetlenmiş olan Nesefî, bundan vazgeçince *el-Vâfi*'yi, sonrada onun şerhi olan *el-Kâfi*'yi yazmıştır.[22] Bu eser 689'da Kirman'daki medresede ders kitabı olarak okutulmuştur.[23] Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa 203, 204, 205 ve Ayasofya 0.1306, 0.1307, 0.1308'de nüshaları bulunmaktadır.

Kenzu'd-Dekâik: Furu'-u fıkha dair bir eser olup Nesefî'nin *el-Vâfi* adlı eserinin hulasasıdır. Yaygın olarak vukubulan olaylarla ilgili fetvaları içermektedir.[24] Mükerrer baskıları arasında Kâhire 1311, Luknev 1294, 1312, 1874 ve daha sonraki tarihlerde baskıları da bulunmaktadır. Ayrıca kenarları şerhli iki cilt halinde el-Matbaatu'l-Ahmediyye, Dehlî 1282 tarihli baskısı da mevcuttur.[25] Bu eser Hanefî fâkihleri tarafından itibar edilen dört müteber fıkıh

---

[18] Yazma nüshaları için bkz. Çetiner, **Ebû'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri**, İstanbul 1985., 44.

[19] Bkz. Brockelman, GAL, II/252-253; Supplement, II/267-268.

[20] es-Sâbûnî, Abdülvehhâb, Uyûnu'l-Müellifât, s.307-308;

[21] Bkz. Katip Çelebi, a.g.e, II/1678; İsmail Paşa, VI/464.

[22] Geniş bilgi için bkz. Leknevî, a.g.e, s.101-102; Taşköprüzâde, Miftahu's-Saâde, II/188; Mevzûatu'l-Ulûm, I/638; İbn Kutluboğa, a.g.e, s.111-112; Katip Çelebi, a.g.e, II/1378; Riyâdîzâde, a.g.e, s.290; Brockelman, GAL II/251; Kehhâle, a.g.e, VI/32; Heffening, a.g.e, IX/199.

[23] Heffening, a.g.e, IX/199-200; Gulâb, A.g.e, II/601-602.

[24] Katip Çelebi, a.g.e, II/1515; Taşköprüzâde, Miftahu's-Saâde, II/188.

[25] Brockelman, GAL, II/252; Heffening, a.g.e, IX/199. Ayrıca eserin bazı yazma nüshaları Amasya İl Halk Kütüphanesi 359, 351, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 487, 496, 497, 535, 1251, 1257, 1274, 1596 ve Süleymaniye Kütüphanesi Aşir Efendi bölümü 115'de bulunmaktadır.

metninden (mutûn-u erbaa) birisidir.[26] İbnu's-Saâtî (ö.694/1295)'nin bu eseri Kirmandaki medresede (el-Kutbiyye es-Sultaniyye) 683'te bizzat müellifinden okuması bir tarafa,[27] şerhleriyle birlikte, Osmanlı medreselerinde[28] ve XIX.asırda Şam ve Ezher'de de ders kitabı olarak okutulmaktaydı.[29]

Keşfu'l-Esrâr: Nesefî'nin İslâm Hukuku metodolojisiyle ilgili yazdığı *el-Menâr* adlı eserine kendisinin yaptığı şerhtir. Müellif aklî ve naklî ilimlere dayanan, münakaşa metodlarını en iyi ortaya koyan, dînî ilimlerin en yücesi olan Fıkıh ilmine gayretlerin yöneldiğini, Buhârâ ve diğer İslâm memleketlerinde Pezdevî (ö.482/1098) ve Şemsu'l-Eimme es-Serahsî (ö. 483/1090)'nin *Usûl*'lerine olan rağbeti müşâhede edince bu iki eserin hulasasını yapmıştır. Ancak deliller ve hükümleri işaret ederek bütün kaideleri zikretmeye bir zaruret olmayınca Pezdevî (ö.482/1/89)'nin tertibini takip etmiştir.[30] Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi Bölümü 368, Fâtih 1336, 1370, Lâleli 761, 762, Köprülü 516; Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III.Ahmet 1278'da kayıtlı bulunan yazmaları yanında, Bulak 1316 tarihli iki ciltlik bir baskısı da mevcuttur.[31]

el-Menâfi ve el-Mustasfa fi Şerhi'n-Nâfi: Bu iki eser Şeyh İmâm Nâsiruddîn Ebû'l-Kâsım Muhammed b.Yûsuf el-Hüseynî es-Semerkandî (ö.656/1258)'nin *en-Nâfi fi'l-Furu'* adlı eserine yazdığı şehlerdir. Bu eserinde Şemsu'l-Eimme el-Kerderî (ö.642/1244)'ye "allâme" ve Hamiduddin ed-Darîr (ö.666/1268)'e işaret için de "üstâz" tabirini kullanmıştır.[32]

el-Musaffa ve el-Mustasfa: *el-Musaffa*, Nesefî'nin Ebû Ömer en-Nesefî (ö.537/1142)'nin "*Manzûmetü'n-Nesefî fi'l-Hilâf*" adlı, Ebû Hanife (ö.150/767) ile iki talebesi, Şafii (ö.204/819) ile

---

26 Alkın, a.g.e, c.XXII/19.
27 Kefevî, a.g.e, Vr.318b-319a; Heffening, a.g.e, IX/199-200.
28 Uzunçarşılı, a.g.e, s.22.
29 Heffening, a.g.e, IX/199-200; Gulâb, a.g.e, s.601-602.
30 Hallâf, a.g.e, s.121.
31 Geniş bilgi için bkz. Katip Çelebî, II/1823-1826; Leknevî, s.101-102; İsmail Paşa, a.g.e, VI/464; Brockelman, GAL, II/251-252; Supplement, II/263; Heffening, a.g.e, IX/199; Hallâf, a.g.e, s.123.
32 Leknevî, a.g.e, s.101-102; Kefevî, a.g.e, Vr.319a; İbn Hacer, a.g.e, II/247; İbn Kutluboğa, a.g.e, s.111-112; Taşköprüzade, Miftahu's-Saâde, II/188; Mevzuâtu'l-Ulûm, I/638-639; Katip Çelebi, a.g.e, II/1678, 1922; Rıyâdizâde, a.g.e, s.290; İsmail Paşa, a.g.e, VI/464; Brockelman, GAL, II/252; Gulâb, a.g.e, II/602; Heffening, a.g.e, IX/200.

İmâm Mâlik (ö.179/795) arasındaki akide farklılıklarından bahsededen eserinin muhtasarıdır. Nesefî, bu muhtasarı 20 Şaban 670 (22 Mart 1271) tarihinde tamamlamıştır. *El-Mustasfa* ise bu esere yaptığı kısa bir şerhtir. Nesefî, *el-Musaffa*'yı istek üzerine yazdığını belirtmiştir.[33]

Şerhu'l-Müntehâb fî Usûli'l-Mezheb: Ebû Abdillah Husâmüddîn Muhammed b.Muhammed b.Ömer el-Ahsîkesî (ö.644/1246-7). Mâverâünnehir bölgesinin yetiştirdiği Hanefî fukahâsı yanında önemli bir mevkiye sahip olan özellikle İslam Hukuku Metodolojisine dair muhtasar eserleriyle tanınmış bir âlimimizdir. Fıkıh usûlüne dair *el-Müntehâb fî Usûli'l-Mezheb* adlı eseri lakabına nisbetle *el-Muntehâbu'l-Hüsâmî* adıyla bilinmektedir. Bu esere tanınmış bazı Hanefî fâkihleri tarafından da şerhler yazılmıştır. Bunlardan birisi de Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin şerhidir.[34] Nesefî bu şerhine bir isim vermemiştir. Bu nedenle de değişik nüshalarında eserin ismi farklı farklı gelmektedir. Benimsenen ismi "*Şerhu'l-Müntehâb fî Usûli'l-Mezheb*"dir. Eserin Topkapı Sarayı, III.Ahmet 1319, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli bölümü 750, Fâtih bölümü 1318'da kayıtlı nüshaları mevcuttur. Ayrıca bu şerh üzerine tahkik çalışması da yapılmıştır.[35]

Şerhu'l-Hidâye: Şeyhu'l-İslâm Burhânuddin Ebi Bekr el-Menğînânî (ö.593/1196)'nin furu'ul-fıkha dair eseri olan *el-Hidâye* üzerine yazdığı söylenen şerhidir. Ancak böyle bir şerh yazıp yazmadığı ihtilaflıdır. Zira Hidâye'yi şerhetmeye niyetlenmiş olan Nesefî, bundan vazgeçince *el-Vâfi*'yi sonrada onun şerhi olan *el-Kâfi*'yi yazmıştır.[36] Sonra tekrar yeniden Hidâye'yi şerhedip-

---

[33] Bkz. İbn Hacer, a.g.e, II/247; İbn Kutluboğa, a.g.e, s.111-112; Taşköprüzâde, Miftahu's-Saâde, II/188; Katip Çelebi, a.g.e, II/1867; Gulâb, a.g.e, II/602; Heffening, a.g.e, IX/200.

[34] Eserin meşhur diğer iki şerhi şunlardır: 1-Hüseyin b. Ali Sağnaki (ö.711/1311) *el-Vâfi Şerhu Usûli Ahsikesi*, 2-Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî (ö.730/1329), *et-Tahlîl Şerhu Usûli Ahsiketî*, (Yazma nüshaları için bkz. Hallaf, a.g.e, s.105.

[35] Bu tahkikli çalışma Sâlim Öğüt tarafından "*Şerhu Hâfizuddin en- Nesefî li Kitâbi'l-Müntehâb fî Usûli'l-Mezheb*" adı altında doktora tez çalışması olarak, Ümmü'l-Kurâ Üniveritesinde 1988 yılında yapılmıştır. Ayrıca verilen bilgiler için bkz. Hallaf, a.g.e, s.105; Uzunpostalcı, Mustafa, "***Ahsitesî Maddesi***" İ.A, (T.D.V), İstanbul 1989, II/181; Heffening, a.g.e, IX/200;

[36] Geniş bilgi için bkz. Leknevî, a.g.e, s.101-102; Taşköprüzâde, Miftahu's-Saâde, II/188; Mevzûatu'l-Ulûm, I/638; İbn Kutluboğa, a.g.e, s.111-112; Ka-

şerhetmediği konusunda tam bir açıklık mevcut değildir. Hatta bazı kaynaklar onun böyle bir şerh yazmadığı yönünde görüşte bildirmektedirler.[37]

el-Vâfi Şerhu Muhtasarı'l-Müntehâ: Osman b. Ömer b. Ebi Bekr Malîkî. İbn Hacib(ö.464/1248)'in usûl-i fıkha dair "*Muhtasarıı'l-Münteha*" adlı eserine yazdığı şerhtir.[38] Süleymaniye Kütüphanesi. Fâtıh yazmaları bölümü 1363 ve Cârullah 527'de kayıtlı nüshaları bulunmaktadır.

el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd: Bu eser *el-Umde*'nin bir şerhi olup, kelamın bütün konularını ihtiva eden değerli bir kitaptır. Nesefî bu eseri ömrünün sonlarına doğru 698/1299 yılında bitirmiştir. Eseri, *el-Umde*'nin zor ve çetin yerlerinin izahı gayesiyle kaleme almıştır.[39] Eserin tesbit edebildiğimiz belli başlı nüshaları şunlardır:

1-Süleymaniye Kütüphanesi. Karaçelebizade. 230'da kayıtlı nüsha. 190x130 mm. iç ebadında olup. 79 varak ve her sayfada 17 satır bulunmaktadır. Yazı çeşidi ta'lik'tir.

2-Süleymaniye Kütüphanesi. Mahmud Paşa bölümü 291'de kayıtlı nüsha 125x85 ebadında. 116 varak ve 21 satırdır. Yazı çeşidi nesihtir.

3-Süleymaniye Kütüphanesi. Bağdatlı Vehbi bölümü 367'de kayıtlı nüsha. 125x85 mm ebadında. 97 varak. 15 satır ve yazı çeşidi ta'lik'tir.

4- Bayezid Devlet Kütüphanesi. Nadir eserler bölümü. 3185/7'de kayıtlı nüsha. 107b-182b varakları arasındadır. Satır sayısı 18'dir.

5-Süleymaniye Kütüphanesi. Ayasofya bölümü 2312/1'de kayıtlı olan bu nüsha 132 varak olup. yazı çeşidi nesihtir.

---

tip Çelebi, a.g.e, II/1378: Riyâdîzâde, a.g.e, s.290: Brockelman, GAL II/251: Kehhâle. a.g.e, VI/32: Heffening, a.g.e, IX/199.

[37] Bkz. Leknevî, a.g.e, s.101-102: İbn Kutluboğa. a.g.e, s.111-112: İsmâil Paşa. a.g.e, VI/464: Alkın, a.g.e, c.XXII/19.

[38] Eserin diğer şerhleri: 1-Ziyâuddin Abdülaziz b. Muhammed b. Ali et-Tûsî (ö.706/1306). 2-Kutbuddin Mahmud b. Mes'ud etxŞirâzi,(710/11310),.

[39] Nesefi. **el-İ'timâd**.Süleymaniye Kütüphanesi. Fâtih yazmaları bölümü, No: 3085. Vr.1b.

C-"EL-UMDE" ADLI ESERİ

1-Eserin Adı,Yazılış Amacı ve Kelâm İlmindeki Yeri

Eser her ne kadar *Umdetü'l-Akâid* veya *el-Umde fi'll-Akâid* adlarıyla şöhret bulmuşsa da, *Akâidu'l-Hâfıziyye, el-Menâr fî Usûli'd-Dîn* adlarıyla da bilinmektedir.[40] Kelâm alanında te'lif ettiği ve günümüze kadar ulaşan tek eseridir. Ancak tefsiri ve İslam hukuku alanında telif ettiği eserleri ilim çevrelerince çok iyi bilinmesine karşılık, bu eseri her nedense bu şansı yakalayamamıştır. Kelâm ilminin çok önemli prepsiplerini ihtiva eden bir muhtasar mahiyetindedir. Eser Kelâm ilminin bütün konularını muhtevidir. Eserin kıymetini ifade için "*insanların kalblerindeki îmânın arındırılmasına bu eserin tek başına kafi gelebileceği*" söylenmiştir.[41]

Yazarımız eseri yazış gayesini, "*ehl-i sünnet'in inanç sistemini ortaya koyma*" olarak ifade etmektedir.[42] Daha ziyade de ehl-i bid'at fırkalara karşı ehl-i sünnet inanç sistemini savunmak gayesi ile Ömer en-Nesefî (ö.537/1142)'nin *el-Akâid* adlı eserine bir takviye niteliğinde ve ehl-i sünnet inanç sisteminin kök salıp tebellür etmesi hedefine yöneliktir.

Ebû Hanife (ö.150/767)'nin *Fıkhu'l-Ekber*'iyle başlayan, ehl-i sünnetin inancının temellerini kısa ve net prensipler halinde ifade ederek, inancın tebellür etmesini sağlama gayretine yönelik olarak kaleme alınan eserler serisi Ömer en-Nesefî (ö.537/1142)'nin *el-Akâid*'i ile devam ettirilmiştir. Böylece inanç sistemi, ehl-i bid'atin fikirleri karşısında taze bir kuvvete, dinamizme kavuşturulmuş ve inancın sarsılmaz ilkeleri ortaya konulmuştur. Bu altın silsilenin devamı olarak sayabileceğimiz *el-Umde*, ele aldığı konulardan, bu konuları ele alış tarzına kadar birçok bakımdan *el-Akâid*'le benzerlik arzetmektedir. Ancak konuları *el*-Akâid'e nispetle biraz daha ayrıntılı olarak ele almaktadır.

---

[40] Bkz. Heffening, a.g.e, IX//200; Gulâb, a.g.e, II/602; Riyâdizâde, a.g.e, s.311.

[41] Katip Çelebi, a.g.e, II/1168; Kays Ali Kays, a.g.e, II/208-209.

[42] Nesefî, **el-Umde,** Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih yazmalar bölümü 3083, Vr.1b.

2-Eserin Yazma Nüshaları

el-Umde, *el-Akâid* kadar yaygın olarak bilinmiyorsa da gerek İslâm dünyasında ve gerekse Avrupa'da çok erken devirlerde tanınmış ve Cureton tarafından 1843'te, Londra'da **"The Pillar of the Creed of the Sünnites"** (Sünni Akidenin Direği) adıyla neşrolunmuştur.[43] Eserin daha sonra Mısır'da Taftâzânî şerhiyle birlikte ikinci kez neşredildiği ifade ediliyorsa da[44] kanaatimizce burada Ömer en-Nesefî'nin *Akâid*'iyle bir karıştırma söz konusudur. Ancak bütün gayretlerimize rağmen eserin bir baskısına ulaşmamız mümkün olmadı. Eser İslâm âleminde oldukça sıcak bir ilgiye mazhar olmuş ve yüzlerce nüshası çıkarılmıştır. Bizim bunların hepsini de ele alıp incelememizin güçlüğü açıktır. El-Umde'nin tesbit edebildiğimiz bazı nüshaları şunlardır:

1.Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi Bölümü 2061/2'de kayıtlı nüshadır. 141x64 mm iç ebadındadır. Her sayfa 12 satır ve ta'lik bir yazı çeşidiyle yazılmıştır. Eser 7-12.varaklar arasında bulunmaktadır. Konu başlıkları fasıllarla ifade edilmiştir

2.Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi Bölümü 2082/5'de kayıtlı nüsha. Eser 42-44 varaklar arasındadır. Satır sayısı 17'dir. 137x67 mm. iç ebadındadır. Yazı çeşidi ta'liktir. Eserde konu başlıkları fasıllara ayrılmadan yazılmıştır.

3. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü 4456'da kayıtlı nüsha.153x92mm içi ebadındadır. Ta'lik bir yazı çeşidiyle yazılmış olup her sayfa 17 satırdan oluşmaktadır. Toplam 2 varaktır.

4.Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü 2336/1'de kayıtlı nüsha. Eserin tamamı 6 varaktır. 122x55 mm iç ebadındadır.

5.Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah 600/5'de kayıtlı nüsha, 131-150.Varaklar arasındadır. Yazı çeşidi ta'liktir. Satır sayısı 17'dir. 149x58 mm iç ebadındadır. Müstensihi Hacı Yûsuf et-Tiflisî (ö.743/1342)'dir.

---

[43] Heffening, a.g.e. IX/200; Lavûs Henri, **Nazariyyâtü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye,** Kâhire 1976, s.310; Ancak Yahya Alkın, Türkiye Diyânet Dergisinde neşrettiği "İmâm Nesefî ve Tefsiri" adlı makalesinde el-Umde'nin 1843'te Londra'da *The Pillar of the Creed* yayınevi tarafından neşredildiğini belirtiyorsa da, (bkz. C.XXII/19) verilen bu bilgi hatalıdır. Zira "The Pillar of The Creed" bir yayınevi adı değil eserin adının İngilizce karşılığıdır.

[44] Lavûs, a.g.e. s.310.

6.Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah 1249/1'daki nüsha. Toplam 27 varak ve her varakta 12 satır bulunmaktadır. 105x41 mm iç ebadındadır.Yazı çeşidi nesihtir.

7.Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah 1250'de kayıtlı nüsha. Ta'lik bir yazıyla yazılmış olup her sayfada 17 satır bulunmaktadır.

8.Süleymaniye Kütüphanesi, Esead Efendi Bölümü 3521/4De kayıtlı nüsha. 170-183.varaklar aramda bulunmaktadır. 163x79 iç ebadında olup satır sayısı 21'dir. Yazı çeşidi nesihtir. Müstensihi Cemaluddin Yûnus (ö.877/1472)'tur.

9.Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih 3012/4'te kayıtlı olan bu nüshada eserin ismi "Akâyidu'n-Nesefî" olarak kayıtlıdır. 220x147mm. iç ebadındadır. 41-46. varaklar arasında olup her bir varakta 17 satır mevcuttur. Meşin bir ciltle kaplıdır. Müstensihi bilinmeyen eser 776/1374'de istinsah edilmiştir.

10.Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih 3083/1'de kayıtlı nüsha. 176x117 mm iç ebadındadır. Toplam 10 varaktır. Yazı çeşidi nesih olup meşin bir ciltle kaplıdır. Müstensihi İsa b. Hacı Yûsuf (ö.764/1362).

11. Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih 5362/1'de kayıtlı nüsha 155x80 iç, 211x155 dış ebadındadır. Toplam 12 varak olup her varakta 9 satır bulunmaktadır. Mukavva ciltlidir. Fasıllar ve başlıklar kırmızı kalemle yazılmış olup okunaklıdır.

12.Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Bölümü126/2'de kayıtlı olan nüsha. 153x78mm. iç ebadındadır. 34-52.varaklar arasındadır. Her sayfa da 15 satır bulunup yazı çeşidi nesihtir.

13.Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızâde Mehmed Bölümü 318/2'de kayıtlı nüsha. 112x78 mm. iç ebadındadır. 7-35.varaklar arasında bulunmaktadır. Her sayfada 11 satır bulunup yazı çeşidi nesihtir.

14.Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Bölümü 706/2'de kayıtlı nüsha. 170x100 iç ebadındadır. Satır sayısı 34'tür. 21-26.varaklar arasındadır. Yazısı nesihtir.

15.Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye 2430/10'da kayıtlı nüshadır. 205x148 ebadındadır. Her varakta 21satır bulunmaktadır. 282-289.varaklar arasında bulunmaktadır. Yazı çeşidi ta'liktir.

16.Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa bölümü 229/2'de kayıtlı nüsha, 135x80 iç ebadında olup 15-18.varaklar arasında yer almakta ve her varakta 13 satır bulunmaktadır. Yazı çeşidi nesihtir.

17.Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye 789/2'de kayıtlı nüsha, 100x65 ebadında ve 3-39.varaklar arasında yer almaktadır. Her varakta 9 satır bulunup yazı çeşidi nesihtir.

18.Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 2725/53'de kayıtlı nüsha, 237x137 iç ebadında ve 239-248.varaklar arasında bulunmaktadır. Satır sayısı 27 olup yazı çeşidi ta'liktir.

19.Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa bölümü 2758/1'de kayıtlı nüsha, 145x50mm.iç, 198x126 dış ebadındadır. Toplam 14 varak olup satır sayısı 21'dir. Yazı çeşidi ta'liktir. Fasıllara ayrılmış ve fasıllar kırmızı mürekkeble yazılmıştır. Müstensihi İbrahim b. Mehmed (ö.1081/1670).

20.Süleymaniye Kütüphanesi, Şehzade Mehmed Bölümü 66/1'de kayıtlı ve 165x82 ebadındadır. Toplam 11 varak olup satır sayısı 7'dir. Yazı çeşidi ta'lik ve nüshanın son kısımları eksiktir.

21.Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Bölümü 2413'de kayıtlı olup 282-289.varaklar arasındadır. 205x148 dış ve 145x195 iç ebadındadır. Yazı çeşidi ta'lik olup müstensihi belli değildir. İstinsah tarihi H.987 (M.1579)'dür.

22.Millet Kütüphanesi, Reşid efendi bölümü 338/6'da kayıtlı olup 124-141 varakları arasındadır.

3-Konuları Ele Alış Biçimi (Metodoloji)

Nesefî inanç bakımından Matürîdî geleneğin yakın takipçisi konumundadır. Bu nedenle İmam Mütürîdî (ö.333/944)'nin inanç konularında kullandığı aklî metodun bir benzerini Nesefî'de de görmek mümkündür. Nesefî, aklı ve aklın yetilerini kullanabilmeyi ustalıkla başarabilmiş, akıl ve nâkil arasında bir köprü kurarak her ikisini de ihmale uğratmadan inanç problemlerine çözüm aramıştır. Bilgi edinme araçları arasında akla hak ettiği yeri vererek, bunu kabul etmeyenler karşısındaki tavrını açıkça ortaya koymuştur.[45]

Akla vermiş olduğu bu istisnaî önem onu asla nakle müracaatten alıkoymamış, gerektiği yerlerde ayet ve hadisleri de delil

---

[45] Bkz. El-Umde, Vr.1b.

olarak kullanmasını bilmiştir. Bazı terimlere getirdiği açıklamalarda Arap dilcileri ve edebiyatçılarının kavramları kullandıkları anlamları (filolojik metodu) dikkate almış, onların şiirlerinden alıntılar yaparak, inançla ilgili terimlerin izahında gerektiğinde şiirle de istidlal edilebileceğini ortaya koymuştur.[46] Bazen de görüşlerinin doğruluğunu isbat için sahabe ve tabiunun uygulamalırının bu şekilde olduğunu belirterek "sahabe uygulamalarını" da inanç alanında delil olarak kullanılabileceğini göstermiştir.

Nesefî yaşadığı asır itibarıyla Gazzalî (ö.505/1111) ile başlayan ve daha sonraki takipçilerince geliştirilen kelamın felsefileşmesi sürecinin hemen akabindeki bir zaman aralığında yaşamış olmasına rağmen eserini gayet sade bir dil ve anlışılır bir uslûbla kaleleme almıştır.

Konuları ele alırken öncelikle mezhebinin görüşunu kısa ve net olarak ortaya koymuş sonra da bu konudaki muhalif fırkaların görüşlerine yer vererek, onlara cevab aramaya çalışmıştır.

4-Muhteva Açısından Bir Değerlendirme

Bilgi Problemi:Mâtürîdî'nin(ö.333/944) ***Kitâbu't-Tevhîd***'inde müstakil bir bölüm ayırarak bilgi konusuna eğilip, sadece dînî bilgiyi değil, genel olarak bilgiyle de büyük ölçüde ilgilenmesiyle birlikte;[47] İslâm düşünce tarihinde yeni bir gelenek oluşmuş ve bilgi konusu, -Mâtürîdî ekole mensup olan veya olmayan- bilginler tarafından öncelikle ele alınan konu olmuştur. Mâtürîdî ekolün sâdık bağımlısı olarak ele almamız mümkün olan Türk bilgini Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310) de bu geleneğin yakın takipçisi olmuştur. Eserine varlığın gerçekliği ve onu bilmenin mümkün oluşu[48] ile başlayan Nesefî, bununla bilginin imkânını ortaya koymuş, daha sonra bilgi edinme vasıtalarını zikrederek, akıl ve naklın bilgiye ulaşmadaki tartışılmaz önemini özellikle vurgulamıştır. İlhâm ve taklidi ise bilgiye ulaştırmada yeterli görmemektedir.[49]

---

46 Nesefî, el-Umde, Vr.3a-3b, 7b.

47 Mâtürîdî, Ebu Mansur, **Kitâbu't-Tevîd**, (Naşr: Fethullah Huleyf), Ofset Baskı, İstanbul 1979, s.3, 6,7, 11, 26, 27, 32, 80, 81, 102, 112, 113, 115, 116, 135, 153, 175, 185, 222, 223, 287, 380,382. İslâm düşünce tarihinde, Mâtürîdî öncesi dönemde Mu'tezile bilginlerinden bilgi konusunda görüşleri olanlar mevcuttur. Bkz. Mâtürîdî, a.g.e, s. 66, 102, 103, 169.

48 Bkz. Nesefî, el-Umde, Vr.1b.

49 Nesefî, el-Umde, Vr. 1b.

Allah'ın Varlığı ve Sıfatları: Bilgiye ulaşmada aklı vazgeçilmez bir araç olarak takdim eden Nesefî, Allah'ın varlığını isbat için âlemin hadis oluşunun isbatını bir zaruret olarak görmekte, âlemin hâdis oluşunun isbatında ise aklın önemini bir kez daha ortaya koymaktadır. Çünkü âlemin hâdis oluşunun isbatı için araz ve cevherlerin hadis oluşlarından yola çıkmakta, bunların hadis oluşunun isbatı için evrendeki değişimin duyular ve akıl vasıtasıyla algılanılması gereğine işaret etmektedir. Hâdis oluşu isbatlanan bir âlemin var oluşunda bir ihdas edicinin gerekliliğine işaret ederek, ihdâs edicilerin sonsuza dek uzamasının önüne geçmek için bir varlığı zorunlu olan varlıkta son bulması gereğini belirtmektedir[50]

Allah'ın varlığını isbatta klasik kelam ekollerinin hudûs delilinin yanında kullandıkları, imkân, gaye ve nizam, ilm-i evvel gibi delillere temas etmeyen Nesefî, bu konuda sadece hudûs delili ile yetinmektedir.

El-Umde'nin büyük çoğunluğunu Allah'ın sıfatları konusu işgal etmektedir. Nesefî'ye göre Allah'ın bizim ayrıntılı olarak bilemeyeceğimiz bir takım isim ve sıfatları olması mümkündür. Ne sıfatları O'nun zatına ne de zatı sıfatlarına hulûl etmiş değildir. Sıfatları zatı ile kâim olup, zatının ne aynı ne de gayrıdırlar.[51] Cevher ve arazlar hadis olduklarından, bünyelerinde barındırdıkları geçicilik niteliği nedeniyle, Allah'ın bunlar türünden bir varlık olması mümkün değildir. Ayrıca cevher maddenin en küçük yapı taşlarını oluşturması nedeniyle, onların aslı konumundayken, Allah, maddenin aslî bir unsuru değil yaratıcısıdır. Allah kadim bir varlık olması sebebiyle araz ve cevherlerin, dolayısıyla bunlardan oluşan cismin taşıdığı geçilik vasfından münezzehtir. Cevher, araz ve cisimlerin taşımak zorunda oldukları "bir cihette oluş", "bir mekanda bulunuş", "basitlik" ve "mürekkeblik" gibi neteliklerle de nitelenemez. Buradan hareketle Nesefî, Kur'anda geçen, teşbihi ve tecsimi andıran bazı sıfatlar konusunda Selef'in yorumsuz tutumunu daha selametli bir tarz olarak değerlendirir. Halef'in onlara, Allah'ın şanına layık düşecek şekilde yaptıkları yorumları ise "*bunlardan Allah'ın muradı kesinlikle budur*" şeklinde bir hükme varmamak şartıyla daha sağlam ve itirazlere daha dayanıklı bulur.[52]

---

[50] Nesefî, el-I'timâd, Vr.1b-2a.
[51] Nesefî, el-Umde, Vr. 3b.
[52] Nesefî, el-Umde, Vr.3a.

Allah'ın birliğini isbatte Nesefi klasik kelamın kullandığı, iradelerin çıtışması esasına dayanan *Burhanu't-Temânu'* delilini kullanır. Bu delille iki yaratıcı düşünmenin imkânsızlığını ve yaratıcının bir tek olmasının zorunluluğunu ortaya koyar.[53]

Yaratıkların nitelenmesi caiz olan bir takım sıfatlarla yaratıcının ancak mecazen nitelenebileceğini, aksi taktirde yaratıcı ile yaratılan arasında benzerlik meydana geleceği iddiasına katılmayarak; buradaki benzerliğin sadece isimlendirmeden ibaret kaldığını, Allah'ın hayat, ilim, kudret, irade, semi, basar gibi kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğunu belirtir. Zira benzerlik oluşabilmesi için bütün yönlerden benzerliğin bulunması gerektiğini, yaratılan ile yaratıcı arasında her yönüyle bir benzerlik düşünülemeyeceğinden Allah'ın bu sıfatlarla nitelenmesinde bir mahzur olmadığına işaret eder. Nesefi bu görüşünü, Allah'ın Kur'anda kendisini bu sıfatlarla niteleyişi ile delillendirir.[54] Ayrıca Nesefi'ye göre Allah'ın evrendeki muhkem fiilleri, şaşırtıcı bir nizam ve göz kamaştırıcı bir harmoni içinde bulunan işleri, O'nun bu kemal sıfatlarına açıkca delalet etmektedir.[55]

Nesefi'ye göre Allah zatı ile kâim, ezelî, sesler ve harfler cinsinden olmayan bir kelam sıfatı ile muttasıftır. O'nun (elçileri vasıtasıyla) verdiği emir ve koyduğu yasaklar bunu isbat etmektedir. Allah'ın kelamının mahluk oluşu, dolayısıyla da onu yaratmadan önce Allah'ın onunla muttasıf olmadığı iddiası yersizdir. Allah'ın ezelde kelam sıfatıyla muttasıf olmaması, sonra onunla muttasıf olması bir değişmeyi gerektirdiği, bunun ise kadim olanla bağdaşamıyacağını belirtir. Ayrıca hadis olan bir kelamın Allah'ın zatıyla kaim olması da imkân dahilinde değildir.[56] Daha sonra Nesefi şiirlerden ve ayetlerden deliller getirerek her hangi bir mahalde bulunmayan Allah'ın zatıyla kaim bir kelam-ı nefsî'nin varlığını isbata çalışır.[57]

Yaratıcı, irade sıfatı ile muttasıf olup alemi iradesiyle yaratmıştır. O'nun iradesi olmadan alemin O'ndan sudûr yoluyla meydana gelmesi, O'nu mecbur ve çaresiz konumuna sokacaktır ki bu güçsüzlüğü ve acizliği gösterir. İrade sıfatı akledilenleri (ma'kulâtı)

---

[53] Nesefi, el-Umde, Vr.2a.
[54] Bkz.Nisâ 4/166, Nesefi, el-Umde, Vr.3a.
[55] Nesefi, el-Umde, Vr. 3b.
[56] Nesefi, el-Umde, Vr. 3b.
[57] Nesefi, el-Umde, Vr. 3b-4a.

belli bir şekil ve belli bir zamana tahsis eden bir sıfattır.[58] "İrade" ve "meşiet" kavramlarını müteradif terimler olarak kabul eden Nesefî, bu sıfatın isbatı için delil olarak Kur'an ayetlerini gösterir.[59] Tekvîn sıfatını da Allah'ın zatıyla kâim, ezelî bir sıfat olarak gören Nesefî, tekvinin mükevvenden ayrı olduğunu belirterek bunu isbata ve karşısındaki görüşleri çürütmeye gayret eder.[60]

Nesefî'ye göre inananların ahirette, cennete girdikden sonra bizzat gözleriyle Allah'ı görmeleri (rüyetullah) aklen câiz ve naslarla da sabittir. Ancak bu görüşün keyfiyeti bilinemeyip, dünyada insanların görmek için ihtiyaç duydukları mekan, cihet, mesafe, ışık gibi kayıtlar olmadan görülecektir.[61] Böylece Nesefî bu kayıtlar nedeniyle rüyetullahı inkar edenlerin görüşlerini de kabul etmez. Nesefî, Allah'ın ahirrette görülmesinin caiz oluşunu naklî[62] delillerle isbata çalışır. Muhalifler delil olarak kullandıkları "*O'nu gözler idrâk edemez*"[63] ayetinin ise görmeyi değil idraki men ettiğini, zira idrakın, bir şeyi bütün ayrıntılarıyla ihata etmekten ibaret olduğunu belirterek, bu ayetin Allah'ın görülmesinin imkanını ortadan kaldırmadığını belirtir.[64] Ayrıca Allah'ın görülmesinin mümkün oluşunun illeti "varlık"tır. O, var olduğu müddetçe de görülmesi imkân dahilinde kalacaktır.[65] "Şayet görülmesi caiz olursa, diğer görülenlere benzemiş olur" şeklindeki bir itirazı yersiz bulan Nesefî, buna gerekçe olarak da bütün zıtlar görülebildiği halde aralarında benzerliğin olmayışını gösterir.[66]

Arapça ve Farsça olarak Allah'a "şeyy" isminin verilmesi caizdir. Nur, vech, cenb ve benzeri isimlerin her hangi bir açıklama yapılmadan, Farsça olarak Allah'a itlakı caiz değildir. Bazı isimler (refîu'd-derecât, kâdiyu'l-hâcât gibi) ise Allah'a ancak izafetle verilebilir ve izafetsiz olarak kullanılamazlar.[67]

---

[58] Nesefî, el-Umde, Vr. 4b.
[59] Nesefî, el-Umde, Vr. 4b. Nesefî'nin irade sıfatının isbatı için delil olarak kullandığı ayetler için bkz. Al-i İmrân 3/40; Mâide 5/1.
[60] Nesefî, el-Umde, Vr. 4a-4b.
[61] Nesefî, el-Umde, Vr. 4b.
[62] Nesefî naklî delil olarak şu ayetleri kullanır: A'râf 7/143; Kıyâme, 75/22.
[63] En'âm 6/103.
[64] Nesefî, el-Umde, Vr.5a.
[65] Nesefî, el-Umde, Vr.5b.
[66] Nesefî, el-Umde, Vr. 5b.
[67] Nesefî, el-Umde, Vr. 9b.

Nübüvvet: Nübüvvetin faydasını "dünyada erdeme ahirette de mutluluğa ulaşabilmek için gerekli şeyleri öğrenme, hataya düştüğünde de uyarılmaya muhtaç olan insana, ihtayaç duyduklarını öğretme ve gerektiğinde de ikaz etme"[68] olarak belirten Nesefi, nübüvveti inkar edenlerin "şayet peygamber akılla bilinebilecek şeyleri getirecekse buna ihtiyacımız yoktur, şayet aklın kabul etmediği şeyleri getirecekse bu zaten kabul edilemez" şeklindeki itirazlarını ele alıp eleştirir. Ona göre akıl tek başına tam ve yeterli değildir. Bu nedenle peygamberler aklın bilip anlamaktan aciz kaldığı şeyleri insanlara bildirmekle görevlidirler. Zira risâlet, insanların akıllarıyla çözüm bulamadıkları problemlerini gidermek için yaratan ile yaratılan arasındaki bilgi iletişimini sağlayan bir elçilikten ibarettir.[69]

Mu'cize'yi "insanların benzerini getirmekten aciz kaldıkları, nebinin nübüvvetini tasdik için meydana gelen olağanüstü durum"[70] olarak tarif eden Nesefi, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunun bilinmesi için mu'cize göstermesini gerekli görür. Son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v) Allah'ın resulü olup, nübüvvet davasında bulunmuş ve bunu tasdiken sayısız mu'cizeler ortaya koymuştur. Mu'cizeleriyle meydan okuyup inanmayanların asabiyet damarlarını tahrik etmesine rağmen, onlar, Kur'an'ın en küçük bir sûresi ile de olsa karşı koyamamış ve daha zor yol olan savaşı tercih etmişlerdir. Bütün bunlar Hz. Muhammed (s.a.v)'in peygamberliğini açıkca tasdik etmektedir. Onun peygamber olduğu isbat edilince de onun haber vermiş olduğu diğer peygamberlerin doğrulukları da isbat edilmiş olmaktadır.[71]

Nesefi Matüridî ekolüne tabi bir bilgin olarak peygamberin erkek olma şartını zorunlu görür. Ayrıca peygamber zamanının en akıllısı, ahlakca en güzel olanıdır. Nübüvvetin öncesinde de sonrasında da küfre düşmekten korunmuş(ma'sum)durlar. Peygamberlerin sayısını kesin olarak belirlemek mümkün değildir. Çünkü böyle bir belirlemede, peygamber olmayanı peygamber saymak, peygamber olanı da peygamber saymama riski bulunmaktadır.[72] İnsanların en faziletlileri olan peygamberler, bütün meleklerden daha üstündür-

---

68 Nesefi, el-Umde, Vr. 6a.
69 Nesefi, el-Umde, Vr. 5b-6a.
70 Nesefi, el-Umde, Vr. 6a.
71 Nesefi, el-Umde, Vr. 6b.
72 Nesefi, el-Umde, Vr. 6b.

ler.[73] Peygambere tabi olmakla insanların seçkinleri arasında bir yer işgal eden velilerin keramet göstermeleri caizdir. Kerâmetin mu'cizeyle karıştırılarak nübüvveti isbat kapısının kapanması söz konusu olamaz. Çünkü mu'cize nübüvvet davasıyla birlikte olmakla kerâmetten kesin bir çizgiyle ayrılır.[74] Veliler hiçbir zaman nebilerin mertebesine ulaşamazlar.[75]

Kulun Fiilleri: Kulun bir davranışı meydana getirmesi için gerekli güç fiille beraberdir. Çünkü bu güç araz olduğundan fiilden önce bulunması halinde fiil anında bulunmayacaktır. Çünkü arazlar geçici olup süreklilikleri mevcut değildir. İnsan da dahil olmak üzere bütün canlıların fiilleri Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir. Ne "fiilin yaratılmasını" insana vermek şeklinde ortaya çıkan Mu'tezile'nin ifratına, ne de insanın adeta elini kolunu bağlayarak topyekün hürriyetini elinden olan Cebriyye'nin tefritine katılmayarak bu iki görüşün Kur'an'nın muhtevasına ters düştüğünü belirtir. Zira Kur'an'da birçok ayette fiillerin yaratıcısının Allah olduğu sarih bir şekilde belirtilmektedir.[76] Ayrıca Kur'an'nın ifadesine göre, fiili yaratabilmek için fiilin bütün ayrıntılarını bilmenin gerekli olduğu[77] vurgulanarak, insanın, fiilin bütün ayrıntılarına vukûfiyeti söz konusu olmayacağından yaratıcılığından bahsetmenin de imkânsızlığı ortaya çıkmaktadır.[78]

Ölümün meydana gelişi de Allah'ın bir fiili olup, öldürülen kendi eceliyle ölmüştür. Hayır-şer bütün mümkinat Allah'ın iradesinin kapsamına girmektedir. Ancak hayır olan şeylere Allah'ın rızası söz konusu iken, şerlere rızası yoktur. Emir ile irade birbirinden farklı şeylerdir. [79]

Allah kulun faydasına olacak şeyleri (salah) yaratmak zorunda değildir. Çünkü ulûhiyyet zorunlulukla bağdaşamaz. Ayrıca Allah küfrü yaratmış olmasına rağmen bunda insanlar için bir fayda sözkonusu değildir.[80]

---

73 Nesefî, el-Umde, Vr.9a.
74 Nesefî, el-Umde, Vr. 6b-7a.
75 Nesefî, el-Umde, Vr. 9a.
76 Bkz. Ra'd 13/16; Sâffât 37/96.
77 Bkz. Mülk 67/14.
78 Nesefî, el-Umde, Vr. 7a-7b.
79 Nesefî, el-Umde, Vr. 7b.
80 Nesefî, el-Umde, Vr. 7b.

Nesefî güç yetirilemeyecek şeyin teklifini caiz görmez. Allah'ın insana bir dağı taşımakla emredip onun ölmesini irade edebilir. Ancak insanın, yaptığında sevab, yapmadığında da cezaya maruz kalacak şekilde, gücü yetmeyecek şeylerle mükellef tutulması caiz değildir.[81]

Rızık : Rızkı "gıda" olarak tarif eden ve bu konuda ayrıntılı tartışmalara girmeyen Nesefî, sadece islam düşünce tarihinde tartışılan rızıkla ilgili problemlere cevap teşkil edecek görüşlere yer vermektedir. Nesefî'ye göre haram olan şeyler, insan için rızık olup her insan kendisi için takdir edilen rızkı yiyecektir. Hiçbir insan başkasının rızkını yeme yetkisine sahip değildir. Ayrıca rızkı "sahip olunulan şeyler" diye tarif etmek, mal sahibi olup malları üzerinde tasarruf etme yeteniğine sahip olmayan hayvanların rızıklarını rızık teriminin kapsamından çıkaracağından kabul edilemez.[82]

İmân: Allah'ın akılla bilinip tanınması zorunludur. Ancak hakikatte böyle bir zorunluluk Tanrı'dan kaynaklansa da, bu akıl vasıtasıyla olmaktadır. Akıl Allah'ı bilip tanıma ve eşyanın güzellik-çirkinliğini bilme aletidir.[83] İmân, Allah elçisinin getirdiği kesin olarak bilinen hususları bilip tasdik etmekten ibarettir. Dil ile ikrar dünyevî ahkamın uygulanabilmesi için şarttır. Ameller îmanın bir cüz'ü değilddir. Çünkü Kur'anda birçok ayette amel imana atfedilerek kullanılmıştır.[84] Atfedilen, üzerine atıf yapılandan farklı olmak zorudadır. İmânın mahallinin kalp olması Kur'an ayetleriyle sabittir.[85] İmanda herhangi bir artma ve eksilme sözkonusu olamaz. Naslarda vârid olan ve imandaki artmadan bahseden ayetler "*imanın nuru ve meyvesinin artması*" olarak değerlendirilmelidir.[86] Kendisinde tasdik bulunan kişi gerçekten mü'min olup "*inşaallah müminimdir*" diyerek istisna yapması caiz olmaz.[87]

Nesefî'ye göre İmân ve İslâm terimleri birbirleriyle müterâdif kavramlar olup, bunların ayrılığına delâlet eden ayetler imânın

---

81 Nesefî, el-Umde, Vr. 7b-8a.
82 Nesefî, el-Umde, Vr.8a.
83 Nesefî, el-Umde, Vr.8a.
84 Bkz.Tâhâ 20/112.
85 Bkz.Hucurât 49/14; Mücâdele 58/22.
86 Nesefî, el-Umde, Vr. 8a.
87 Nesefî, el-Umde, Vr. 8a-8b.

lügat anlamına, aynı oluşlarına delâlet eden âyetler de istilâhî (şer'î) anlamına hamledilerek te'lif yoluna gidilebilir.[88]

Ameli imanın bir cüz'ü olarak görmeyen Nesefî, büyük günah işleyeni imandan çıkarmayarak yanlızca âsi kategorisine sokar. Tevbe etmeden ölürse, bunun ahiretteki durumunu Allah'ın iradesine havale eder. Nesefî, bu görüşünü te'yit için Kur'an da Allah'ın büyük günah işleyen insanlar için "mü'min"[89] hitabını kullanmasını gösterir. Büyük günah işleyen birine peygamberin şefeat etmesi de caizdir.[90]

Sem'iyyât: Sem'an sâbit olan şeylerin aklen kabulü de mümkündür. Ahiret ahvalinden olan, kabir azabı ve nimeti, münker-nekir'in suallerini bunlar arasında saymak mümkündür. Ahirette cesetler diriltilip ruhlar iâde edilecektir. İnsan bedeni aslî ve tâli (fuzûli) cüzlerden oluşmaktadır. Cesedlerin diriltilmesinde asıl olan, aslî cüzlerdir. Bu nedenle dirilme olayı bu aslî cüzler üzerine bina edilecektir. [91] Naslarla sâbit olan kitapların sağdan ve soldan verilmesi, amellerin tartılması için taraziler kurulması, sırat, havz, cennet, cehennem, azaların konuşması mutlaka gerçekleşecektir. Cennet ve cehennem yaratılmış olup ebedidirler. [92]

Allah'a isyanı netice verecek davranışları mübah görmek, Allah'ın azabından emin olup rahmetinden ümit kesmek, istikbale matuf konularda gaybten haber verenleri tasdik etmek küfürdur. Ehli kıbleden olan birisini tekfir etmek caiz değildir. [93]

İmâmet: Müslümanların savaşlarda ordularını idare edecek, hadleri tabik edip yasaları uygulayacak bir imâmlarının bulunması zarurîdir. Şianın birçok fırkasının tersine imâm, gizli ve beklenen bir imâm olmamalıdır. Hür, erkek, âkil-bâliğ, akıllı, cesaretli ve Kureyş'ten olmalıdır. Takva imâmetin bir rüknü değil, kemâl şartıdır. Fâsık olan imam bu fıskından dolayı azledilemez. İmâmın Hâşimî olması veya zamanının en faziletlisi olması şart değildir. Aynı zamanda birden fazla halife olamaz. Peygamberin (s.a.v) kendisinden sonra hiç kimsenin halifeliğine dair bir tavsiyeleri olmamıştır. Ancak sahabe sırasıyla Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali

---

88 Nesefî, el-Umde, Vr. 8b.
89 Bkz. Bakara 2/178; Hucurât 49/9.
90 Nesefî, el-Umde, Vr.8b.
91 Nesefî, el-Umde, Vr. 8b.
92 Nesefî, el-Umde, Vr. 8b-9a.
93 Nesefî, el-Umde, Vr. 9a.

(r.anhum)'nin halifelikleri üzerinde ittifak etmişlerdir ki fazilet sıralamasında da bu sıraya uyulmuştur. Hz. Ali ile hilâfet devri kapanmış ve saltanatlar devri başlamıştır.[94]

5-Şerhleri

1.Nesefî, Ebû'l-Berekât, *el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd.*

2.Cemâlu'd-Dîn Mahmûd b.Ahmed el-Konevî (ö.770/1368-9), *ez-Zübde.*

3.Şemsu'd-Dîn Muhammed b.Yûsuf (İbn ilyas er-Rûmî) el-Konevî (ö.778/1386). Kaynaklar bu şerhin adını zikretmemektedirler.

4.Ahmed b.Oğuz Dânişmend el-Akşehîrî (H.VIII.asır âlimi), *el-İntikâd fî Şerhi Umdeti'l-İ'tikâd,* [95]

5.İsmail b.Sûdekîn Ebû Tâhir el-Mâlikî en-Nûrî (ö.846/1442-43). Şerhin adı bilinmemektedir.

6.Halil b.Abdillah el-Buharî el-Hanefî en-Neccârî (ö.?), *Şerhu Umdeti'l-Akâid,* [96]

7.Şemsu'd-Dîn Muhammed b.İbrahim en-Niksârî (ö.901/1495-96), *Şerhu Umdeti'l-Akâid*[97]

8.el-Babertî, Ekmelu'd-Dîn Ebi Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî (ö.786/1384/85), *Şerhu Umdeti'l-Akâid li'n-Nesefî*[98]

Ayrıca eser, Ebû'l-Fedâil Ahmed b. Ebi Bekr el-Mar'aşî el-Hanefî (ö.870/1465-66) tarafından nazım şekline dönüştürülmüştür.[99]

---

[94] Nesefî, el-Umde, Vr. 9b-10ba.

[95] Bu eserin bir nüshüsı için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih 3083'te mevcuttur. 11-80.Varaklar arasındadır.

[96] El yazması nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 1667

[97] Yazma nüshası Selaymaniye Kütüphanesi, Fâtih 5362'de bulunmaktadır. 155x95 mm. iç 211x155 dış ebadındadır. 13-42.varaklar arasında bulunmaktadır. Her sayfada 25 satır bulunan nüsha Nesih bir hat ile yazılmıştır.

[98] Bu eserin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Bölümü 312/2'de bulunmaktadır. 78-142.varaklar arasında olup 176x134 dış ve 129x95mm. dış ebadındadır.Her sayfada 13 satır bulunmaktadır. Ta'lik bir yazıyla yazılmış olup mukavva bir ciltle kaplanmıştır.

[99] Bu eserin Nesefî'ye nisbeti konusunda bütün kaynaklar müttefiktir. Bu husus ve ayrıca şerhleri için bkz. İbn Hacer, a.g.e, II/247; Kefevi, a.g.e, 318b-319a; Leknevi, a.g.e, s.101-102; Kehhâle, a.g.e, VI/32; el-Kuraşî, a.g.e, II/294-295; Taşköprüzâde, Miftâhu's-Saâde, II/188; Mevzûâtu'l-ULûm, I/556; İbn Kutluboğa, a.g.e, s.111-112; Brockelman, GAL, II/252-253; Supplement, I-

D-"EL-UMDE"NİN YAYINA HAZIRLANMASINDA İZLENEN METOD

1.Tahkikte Esas Alınan Metnin Tespiti

Üzerinde çalıştığımız eserin kütüphanelerimizde pek çok nüshasının olması, bu alanda daha sağlam bir metne ulaşma imkanı verebilmesi açısından önemliydi. Ancak, bir başka açıdan birçok nüsha ile karşı karşıya gelme, onların teker teker incelenip değerlendirilmesi zorunluluğunu doğurmaktaydı. Bu durum bizim öncelikli görevimizi de belirlemiş oluyordu: Mevcut nüshaların tedkik edilerek olabildiğince sağlıklı bir metnin tespitini başarabilmek. Elbette ki incelediğimiz nüshalar arasında, müellif hattı ile yazılmış bir nüshaya rastlayamadık. Bir başka deyişle de bu, incelediğimiz nüshaların tamamının müstensih nüshaları oluşu anlamına gelmektedir. Nüshaları tetkik ederken amacımız, olabildiğince müellifin ölüm tarihine yakın nüshaya ulaşabilmek ve sonra da doğru, tashih kayıtları düşülmüş, açıklamalı ve okunaklı nüshalara ulaşarak, hata payını en asgariye indirmek oldu. Eserin tahkikini gerçekleştirirken şu dört nüshayı esas aldık:

1.Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü 3083'te kayıtlı nüshadır. Toplam on varak olup, her varakta on dokuz satır bulunmaktadır. 174x245 ebadında olup, nesih bir hatla yazılmıştır ve yer yer harekeler mevcuttur. Bu nüsha, H.764'te İsa b. Yûsuf b. Hacî en-Unkurî tarafından yazılmıştır. *El-Umde* müellifinin H.710'da vefat ettiği dikkate alınırsa, tespit edebildiğimiz nüshalar içinde müellifine en yakın nüshadır. Eser iyi korunmuş ve oldukça okunaklıdır. Kenarlarında tashih kayıtları ve açıklamalar bulunmaktadır. Konu başlıkları fasıllarla ayrılmıştır.

Nüshanın başı "Hamd Alemlerin Rabbi Olan Allah'a mahsustur" şeklinde başlamakta ve "Bu nüsha, hakir, zayıf ve Allah'ın yardımına muhtaç bir kul olan İsa b. Yusuf b. Hacî en-Unkurî tarafından h.764 yılında yazılmıştır" şeklinde bitmektedir. Tahkik esnasında bu nüshaya Arapça "Elif"harfiyle işaret ettik.

2.Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi bölümü 3521/4'te kayıtlı bulunan nüsha olup, 79x163 ebadındadır. Toplam on üç va-

---

I/267-268; Heffening, a.g.e, IX/199-200; Katip Çelebî, a.g.e, II/1168; İsmail Paşa, a.g.e, VI/464; Gulâb, II/602; Kays Ali Kays, a.g.e, I-I/208-209.

rak olup her varakta yirmi bir satır bulunmaktadır.Nesih bir hatla yazılmıştır ve noktamala işaretleri bulunmamaktadır. Bu nüsha Cemaluddin Yunûs (ö.877/1472) tarafından yazılmıştır, ancak nüshanın istinsah tarihini gösterir bir kayıt bulunmamaktadır. Bu nüsha170/A'dan 183/A varakları arasında yer almaktadır. "Hamd Alemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur" ibaresiyle başlayıp, "Ali (ra) ile tamamlanmıştır" ibaresiyle de son bulmaktır. Tahkik esnasında bu nüshaya da Arapça "Be" harfiyle işaret ettik.

3.Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih bölümü 3562'de bulunan nüsha olup, 155x211 ve 95x155 ebadındadır. Toplum on iki varak olup her varakta yirmi beş satır bulunmaktadır. Nesih bir hatla yazılmış olup noktalama işaretleri bulunmamaktadır. Bu nüshada nâsih ve istinsah tarihini gösterir bir kayıt bulunmamaktadır.

Nüsha "Hamd alemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur" ibaresiyle başlayıp, "Ali (ra) ile tamamlandı" ibaresiyle de son bulmaktadır. Tahkik esnasında bu nüshaya işaret etmek içinde Arapça "te" harfi kullanılmıştır.

4.Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli bölümü 2413'te kayıtlı nüsha olup, 55x145 ebatlarındadır. Toplam15 varak olup her varakta yirmi beş satır bulunmaktadır. Hattı nesih olup, noktalama işaretleri mevcut değildir.

Bu nüshada da nasih ve istinsah tarihine ilişkin kayıt bulunmamaktadır. "Hamd alemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur" ibaresiyle başlayıp "doğruyu en iyi Allah bilir" ibaresiyle son bulmaktadır. Tahkik esnasnıda bu nüshaya da Arapça "se" harfiyle işaret olunmuştur.

2.Metnin Tahkikinde Başvurulan Yöntem

Yukarıda nitelikleri açıklanan nüshalar, bizzat müellif hattıyla yazılmış bir nüsha bulunmadığı dikkate alınırsa, değişik zaman aralıklarında yazılmışlardır. Bu durumda müellife en yakın ve metni en sahih nüshayı tespit etmek, yapılacak tahkikin doğruluğu için önem taşır. Bu nedenle bütün himmetimizi diğer nüshalar arasından seçtiğimiz bu dört nüsha üzerinde yoğunlaştırdık. Bir yandan nüshaları okuyup doğru metnin tespitine çalışırken, diğer taraftan da nüshalar arasındaki farklılıklara dipnotlarda işaret ettik. Bu nüshaları inceleme ve farklılıklarını tespit etme esnasında, yukarıda birinci sırada açıklanan ve İsâ b. Yusuf b. Hâcî el-Unkurî tarafından

h.774'te istinsah edilen nüshanın (Süleymaniye Kütüphanesi, 3083'teki nüsha) müellifin vefat tarihine en yakın ve metni en sahih nüsha olduğunu gördük. Çünkü bu nüshada, şerhler, satır arası açıklamalar, tashih kayıtları bulunmaktaydı. Bu nüsha da hatalardan tamamen beri olmamakla birlikte, diğer nüshalarla karşılaştırıldığında, hata payı daha asgari düzeydeydi. Bu nedenle, bu nüshayı "ana nüsha" kabul ederek, *el-Umde*'nin metninin tespitinde temel referans metni olarak kabul ettik.

Nüshalar arasında, bir nüshada bulunup da diğer nüshada bulunmayan ibare fazlalıklarını dipnotta "+", eksikliklerini de "-" işaretiyle, eksik veya fazla olan ibareyi yazmak suretiyle gösterdik. Metin içerisinde başkasından aktarılan ibareleri tırnak işareti "..." içinde aktardık ve mümkün olabildiği kadarıyla orijinal yerlerini de dipnotta göstermeye çalıştık. Metin içerisinde geçen kapalı, çetrefilli ve açıklanmaya ihtiyaç gösteren bazı ibarelerin açıklanmasında ise başta *el-Umde* üzerine yazdığı kendi şerhi olan *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd* başta olmak üzere, diğer *el-Umde* şerhlerinden de yararlandık.

El-Umde metninde pek çok başlıksız konular ve fasıllar bulunduğunun farkındayız. Ancak müellifin bunları daha genel bir başlık altında zikretmiş, onların birer feri olarak ele almış olabileceğini düşünerek, eserin orijinalitesini bozmamak amacıyla başlık koyma yoluna gitmedik. Bütün bunları gerçekleştirirken mümkün olduğu kadar günümüzde kullanılan filolojik kuralları esas aldık, ve nüshaların istinsah dönemlerindeki kurallara ve metindeki hatalı yazım biçimlerine itibar etmedik. Açıkça hata olduğu anlaşılan nahiv ve yazım hatalarını düzeltme yoluna gittik. Bununla birlikte, noktalama ve yazımdan kaynaklanan bu yanlışlıklara dipnotta işaret etmeye gerek görülmemiştir.

"EL-UMDE" TERCÜMESİ
(İslâm İnancının Temel Umdeleri)

ESİRGEYEN VE BAĞIŞLAYAN ALLAH'IN ADIYLA

Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a, salât ve selam elçisi Muhammed'e ve onun aziz soyuna olsun.

İslam ve Müslümanların yardımcısı, geçmiş peygamberlerin ilimlerinin vârisi, milletin, dinin ve hakkın koruyucusu, insanların fetvacısı, mükemmel eserler sahibi büyük imam, yüce himmet (sadru'l âli) sahibi efendimiz (mevlana) Abdullah İbnu's-Sadîr el-Merhum Ahmed b. Mahmud en-Nesefî (Allah ona, anne-babasına ve bütün inananlara mağfiret etsin) şöyle dedi: *"Ben, bu kısa eserde, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın inanç sisteminin özünü, (bu konuda) soranlara cevap olması ve onları batıl inançlardan koruması amacıyla bir araya getirdim"*.

Ehl-i Hak[1] şöyle dedi: Şeylerin gerçekliği vardır; şeyleri inkar etmek aynı zamanda onları ispat etmek demektir ve onları bilmek de mümkündür. İlim elde etme yolları üçtür: Beş duyu (organı),[2] doğru haber yani haber-i mütevatir[3] ve haber-i resûl, ve akıl. Sofestaiyye, şeylerin gerçekliğini, Sümeniyye ve Berâhime[4] haber aracılığıyla elde

---

1 "Ehlu'l-Hak" tabirinin anlamı ve izahı için bkz. Taftazânî, **Şerhu'l-Akâid,** Tah.Ahmed Hicazi es-Sekâ, Kâhire, 1988, s.12-13; en-Neccârî, Halîl b. Ali b. Abdillah, **Şerhu Umdeti'l-Akâid,** Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Bölümü, No: 1667, Vr.2a.

2 el-Umde şârihi, el-Akşehirî (h.VIII.Asır alimi), duyuların bilgi elde etmedeki vazgeçilmez önemini şu şekilde vurgulamaktadır: "Akledilebilenler (ma'kûlât), hissedilebilenlerin (mahsûsât)'ın fer'idir. Bu nedenle duyularını kaybeden, ilmini de kaybeder. Çünkü asıl, fer'den daha güçlüdür". **el-İntikâd fi Şerhi Umdeti'l-İ'tikâd,** Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No: 3083/1, Vr.12b.

3 Nesefî, mütevâtir haberi, yalan üzerinde birleşmeleri düşünülemeyen bir topluluğun başından sonuna kadar kesintisiz olarak verdikleri haber olarak tarif eder. Nesefî, **Keşfu'l-Esrâr,** Beyrut, 1986, II/6.

4 Bunlar Hindistan civarında doğup gelişmiş iki fırka olup görüşleri arasında nübüvvet ve mu'cizenin inkarı başta olmak üzere, tenâsuh gibi konular da yer almaktadır. Sümeniyye bütün bilginin duyularla olduğunu ileri sürüp, akıl ve haberin bilgi kaynağı oluşunu kabul etmemiştir. El-Berâhime ise, Brahmanizm'in İslâm kaynaklarındaki adıdır. Hz.İbrahim'e intisapları dolayısıyla onlara bu adın verildiği iddiası hatalıdır. Zira bunlar nübüvvetin inkarıyla tanınmış bir zümre-

edilen bilgiyi kabul etmemektedirler. Çünkü mütevatir, ilmi gerektirmeyen "tek" (ahâd)lerden bir araya gelmiştir. Biz diyoruz ki, tıpkı (teker teker) iplerin (bir araya gelerek) kuvvet buluşu gibi, teker teker haberlerin birleşiminden de, bu birleşmenin olmadığı durumda bulunmayan yeni bir şeyin meydana gelmesi mümkündür.[5] Yahudi ve Hristiyanların tevatürleri[6] (sonuçta) ahadlara dönmektedir.

Mülhide ve Rafizîler de yargılarının çelişik oluşu nedeniyle akıl ile elde edilen bilgiyi kabul etmemektedirler. Gerçekte aklın yargıları çelişmez; akıllıların anlaşmazlıkları, ya akıllarının eksikliğinden ya da, aklın onu iptal edişi açısından, aklın yargıları çelişebilmekle birlikte, düşünce koşullarındaki eksikliklerinden kaynaklanmaktadır. Akıllar, Mu'tezile'nin aksine, teklife konu teşkil edebilmesi için, Hadisin[7] bildirdiği şekliyle yaratılıştan farklı farklıdır.

---

dir. Böyle bir zümrenin Hz.İbrahim'in nübüvvetini kabul edişleri nasıl düşünülebilir. Belki de "berâhime" kavramı belli bir zümreye has olmayıp, o devirde birçok Hindu inancını içinde barındıran genel bir şemsiyedir. Nübüvvetin inkarına dair görüşleri nedeniyle İslâm kaynaklarında üzerinde ısrarla durulmuştur. Görüşlerini üç noktada toplamak mümkündür: 1-İnsanlığa ışık tutmak açısından akıl yeterlidir. 2-Peygamberliğin ispatı için kullanılan mu'cizeler sâbit değildir. 3-Peygamberin getirdiği ibadetler manasız olup, herhangi bir fayda sağlamaktan uzaktır. Bu iki fırka ve görüşleri için bkz. Bâkillânî, a.g.e, s.126-135; Bağdâdî, Abdülkâhir, **el-Fark beyne'l-Fırak**, (tah: Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), Beyrut, 1993, s.270, 324, 325; **Usûlu'd-Dîn**, Beyrut, T.s.z, s.10-11; Şehristânî, a.g.e, II/250; Nesefî, Ebu'l-Muîn, a.g.e, I/15; Neccârî, a.g.e, Vr.4a; Watt, a.g.e, s.239; Tümer, Günay, "***Brahmanizm***" Maddesi, D.İ.A, İstanbul, 1992, VI/329-333. Kutluer İlhan, "***Berâhime'den İbn Sînâ'ya Nübüvvetin İnkâr ve İsbâtı***", Bilgi Ve Hikmet Dergisi, Sayı 11, İstanbul, 1995, s.94-98.

5 Nesefî'ye göre haber-i mütevâtir ile elde edilen bilgi, duyularla elde edilen bilgi düzeyinde kesinlik ifade eder. Çünkü biz çocuklarımızı duyularımızla hissedip tanıdığımız gibi, babamızı da haberle kesin olarak biliriz. Evimizin yolunu kesin olarak bildiğimiz gibi, Kabe'nin yönünü de haberle kesin olarak biliriz. İnsanın değişik yetenek ve çeşitlilikte yaratılmış olması, onların hile yoluyla yalan bir söz veya fiil üzerinde birleşmelerine izin vermez. Aksine yaratılıştaki çeşitlilik oranında farklılıklar ortaya çıkar. Nesefî, **Keşfu'l-Esrâr**, II/8.

6 Nesefî, Yahudi ve Hristiyanların Hz. İsa'nın öldürülmesi ve Mecusilerin Zerdüşt'ün mu'cizelerine dair olan ittifaklarını mütevâtir düzeyinde ve ilim ifade eder derecede görmemektedir. Zira her ikisinin de başlangıçları bir tek kişiye dayanmaktadır ve bunun yanılmış olabilmesi mümkündür. (Nesefî, **el-İ'timâd**, Vr.5a). Onun Mecusi ve Hristiyanların haberi konusunda takındığı bu tavır, haber-i mütevâtir konusunda meydana gelebilecek bir şüpheyi gidermeye yöneliktir. Çünkü eğer haber-i mütevâtir kesin ilmi gerektiriyorsa, onlar hakkında da kesin ilmi gerektirmeliydi. Neccârî, **Şerhu Umdeti'l-Akâid**, Vr.4b.

7 Zikredilen rivayet, Hz. Peygamberin " ... *Ne gariptir ki kendini zapteden tam akıllı birinin aklını, sizin kadar eksik akıllı ve eksik dinli hiçbir kimsenin çele-*

İlham, bilgi kaynağı olamaz. Çünkü o, benzeriyle çelişmektedir. Taklit yoluyla elde edilen bilginin durumu da aynıdır.

bildiğini görmedim" şeklindeki hadisidir. Ebû Davut, Kitabu's-Sünne 16, 4/219; İbn Mâce, Fiten 19, 2/1327.

FASL
ÂLEMİN SONRADANLIĞI
(Alem Sonradan Olmuştur)

Âlem, Dehriyye'nin aksine sonradan olmuştur. Çünkü âlem, Allah Teâlâ'nın dışındaki her var olanın ismidir.[1] O, ya kendi başına yer tutar ki bu "töz"(ayn)dür veya da başkasına bağlı olarak yer tutar bu da "ilinti"(a'raz) dir.

Kendi başına yer tutan, ya birleşik olur ki, bu cisimdir; veya da basit (gayr-i mürekkeb) olur ki bu da töz (cevher)dür. İlintiler, sonradan var olmuşlardır, bir kısmının sonradanlığı duyusal olarak[2] ve hareketin var oluşuyla hareketsizliğin yok oluşu gibi bir delille, meydana gelişi anında yok olan zıtlarının sonradanlığıyla bilinir. Onun yokluğu kabul etmesi, sonradanlığını gösterir, çünkü eğer başlangıçsız (kadim) olsaydı yokluğu imkansız olurdu. Çünkü başlangıçsız olma, yokluğa ters düşmektedir. Tözler, ilintilerden ayrı kalamazlar. Çünkü onlar hareket ve sükûndan uzak değillerdir. Zira zaman içinde var olmaktadırlar. İkincisi, eğer ilk mekanda var olursa bu sükûndur. Çünkü sükûn, bir mekanda iki oluştan ibarettir. Veya da bir başka mekanda var olmaktadır ki bu da harekettir. Çünkü hareket, iki mekanda iki oluştan ibarettir. Sonradan olandan ayrı bulunamayan şeyin kendisi de sonradan olmuştur. Çünkü o zaman, onun, sonradan olandan önce olması düşünülemez, zira önceleyişte (sebk), (hadis olandan) uzak oluş söz konusudur ve (hadislerden) uzak oluşu imkansız olduğuna göre, önce geliş de (sebk) imkansızdır. Sonradan olanları önceleyemiyorsa, onlarla beraber olacak (mukârin) veya sonra gelecektir. Sonradan olan varlıklarla birlikte bulunan veya onlardan sonra olan zorunlu olarak hâdistir. Eğer hâdis ise bu durumda öncesinde yokluk bulunuyor demektir. Öncesinde yokluk bulunanın ise varlığı kendiliğinden olamaz aksine varlığı

---

[1] "Âlem" teriminin daha kapsamlı bir açıklamasını Nesefî'nin *el-İ'timad* ve *el-Medârik* isimli eserlerinde bulmak mümkündür. Oradaki açıklamalara göre âlem, yaratıcının dışındaki tüm var olanlar için kullanılan bir isim olmakla birlikte, yaratıcıyı bilmeye, O'nu tanımaya vesile olan, ilme obje olabilen, duyular ile tecrübe edilebilen ve cisim, cevher, araz gibi bölümlerden oluşan bir bütündür. Nesefî, **el-İ'timâd**, Vr. 7a; **el-Medârik**, I/6.

[2] Nesefî'ye göre arazların hadis oluşunun algı ve tecrübe yoluyla ispatlanması mümkündür. Bir cismin hareket halindeyken durması, duruyorken hareket etmesi, bu iki oluşun (hareket-sükûn) sonradan meydana geldiğini göstermektedir. Nesefî, **el-İ'timâd**, Vr.7b.

ve yokluğu mümkün olur. Onun yokluğa değil mümkün olan varlığa tahsisi, bir muhdisi oluşunun delilidir. Muhdisin "varlığı zorunlu olan" (vâcibu'l-vücud) olması gerekmektedir. Çünkü eğer zorunlu varlık olmazsa varlığı olurlu veya imkânsız olan varlık olur ki her ikisi de muhaldir. Varlığı imkânsız olanın, var olmasının imkansızlığı ortadadır ve varlığı olurlu olanın durumu da bundan pek farklı değildir. Çünkü o bir belirleyiciye, o da bir başkasına ihtiyaç duyar ve bu bir teselsüle kadar devam eder veya varlığı kendiliğinden zorunlu bir varlık da son bulur.

FASL
ALLAH'IN BİRLİĞİ
(Âlemin Yaratıcısı Tek'tir)

Eflâkiyye,[1] Tabiatçılar,[2] Hristiyanlar[3] ve Seneviyye'nin[4] aksine âlemin yaratıcısı tektir. Eğer iki yaratıcı olsaydı, aralarında irade çatışması (temânu') olurdu. Bu ise ikisinin veya ikisinden birinin sonradanlığının delilidir. Şayet onlardan birisi, bir tek kişide "hayat" yaratmayı diliyor ve diğeri de (aynı durumda) "ölümü" irade ediyorsa, ya ikisinin de iradesi gerçekleşecektir ki bu imkansızdır; veya her ikisinin de iradeleri geçersiz olacaktır ki bu da onların güçsüz kalışları demektir

---

1 **EFLÂKİYYE**: Alemi düzenleyip tedbir eden yedi kadim prensip kabul eden ve yıldızlara tapan bir zümredir. Önce yıldızlara sonra da bunların heykellerini tanrılaştırıp onlara tapmışlardır. Kur'an bunlara Sabiîler adını verir (Bkz. Bakara 2/62; Mâide 5/72). Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, **Usûlu'd-Dîn**, s.234; **Fark**, s.355; Şehristânî, **el-Milel**, II/5; Nesefî, **el-İ'timâd**, Vr.13b; Niksârî, a.g.e, Vr.18a; Babertî, a.g.e, Vrs85a; Akşehîrî, a.g.e, Vr.17b.

2 **TABİATÇILAR (Naturalistler):** Kainatta faal ve kadim etken olarak anasır-ı erbaa (soğukluk, sıcaklık, yaşlık, kuruluk)'yı gören gruptur. Cisimlerin ezelî ve kendi kendine hareket ettiği görüşündedirler. Bunların çarpışması ise âlemin sonu anlamına gelir. Geniş bilgi için bkz. Nesefî,a.g.e,Vr.13b; Niksârî, a.g.e, Vr.18a; Babertî, a.g.e, 85a; Akşehîrî, a.g.e, Vr.17b. Naturalizm görüşünün iç yüzü, asıl amacı ve ona ulaşmak için kullandıkları yöntemlerle ilgili bkz. Afgani, Cemaleddin, **Dehriyyun'a Reddiye (Naturalizm Eleştirisi)**, (Çev: Vahdettin İnce), İstanbul, 1997, s.39 v.d.

3 Hıristiyanlar Tanrı'nın birliği ilkesine zıt olarak, uknum-u selâse denilen üç temel aslı kabul ederler. Ulûhiyetin üç aslı, cevheri olan üç şahsı (baba, oğul, ruhu'l-kudüs) ifade eder. Kur'an şu âyetlerinde Hıristiyanların bu inanışlarından bahsetmektedir: *"Allah, "Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara: "**Beni ve anamı iki tanrı bilin**" diye sen mi dedin? Buyurulduğu zaman o; şöyle dedi: "Hâşâ! Seni tenzih ederim; Hakkım olmayan şeyi söylemek de bana yakışmaz..."*(**Mâide 5/116**), *"Andolsun ki, "**Allah, Meryem oğlu Mesih'tir**" diyenler kafir olmuşlardır..."* (**Mâide 5/72**), *"Andolsun! "**Allah üçün üçüdür**" diyenler kafir olmuşlardır.."*(**Mâide 5/73**). Hıristiyanların bu görüşleri için bkz. Şehristânî, a.g.e, I/210, 220-222, 226; Nesefî, **İ'timâd**, Vr.13b; Niksârî, a.g.e, Vr.18a; Babertî, a.g.e, Vr.85a; Akşehîrî, a.g.e, Vr.17b.

4 **SENEVİYYE** : Allah'ın hem hayır hem de şerrin yaratıcısı olamayacağı iddiasıyla iki ayrı ilah kabulü yoluna giden zümredir. Hayrın hâlıkını Nûr ya da Yezdan, şerrin hâlıkını da Zulmet ya da Ehrimen olarak isimlendirirler. Seneviye daha geniş bağlamda Mecusilik olarak da bilinmektedir. Bkz. Bağdâdî, **Usulu'd-Dîn**, s.52; **Fark**, s.288; Şehristânî, a.g.e, I/244; Nesefî, Ebû'l-Muin, a.g.e, I/93, 99-108; Nesefî, **İ'timâd**, Vr.12b; Îcî, a.g.e, s.279; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, VIII/43; Babertî, a.g.e, Vr.84b; Akşehîrî, a.g.e, Vr.17a; Niksârî, a.g.e, Vr.18a; İsferâyînî, a.g.e, s.142.

demektir veya da birinin iradesi geçersizken diğerinin ki geçerli olacaktır ki bu da iradesi geçersiz olanın âciz duruma düşürülmesi demektir. Âciz olan ulûhiyet derecesinden düşmektedir. Çünkü acz, sonradan oluşun işaretlerindendir. İki yaratıcı ispat edilemediğine göre, zorunlu olarak o, bir tek ilah olmaktadır ki, o da kadîmdir.

Eğer (yaratıcı) başlangıçsız (kadim) olmazsa, başlangıçsız ile sonradan olan arasında bir orta noktanın bulunmayışı nedeniyle sonradan olmuş olacaktır. Kadîm, varlığının başlangıcı olmayan, hâdis, ise varlığının başlangıcı olan şeydir. Olumsuzlama ile olumlulama (selb ve icâb) arasında bir orta durum bulunmamaktadır. Eğer sonradan olmuş olsaydı, bir yaratıcıya (muhdise) ihtiyaç duyacaktı, ikincisi ve üçüncüsü de aynı şekilde yaratıcıya ihtiyaç duyacak ve teselsüle götürecekti. Bu ise kabul (bâtıl) edilemezdir. Çünkü oluşan bu bütün, kendi fertlerinden her bir ferde muhtaç olacaktır. Her bir fert mümkündür ve (onlardan) oluşan bütün de mümkün olacaktır. Çünkü olurlu olana muhtaç olanın olurlu oluşu daha uygun olur ve onun için de etken (müessir) gerekecektir.

Bu (etken) bizzat kendisi olacaktır ki bu imkansızdır, çünkü etken, derece olarak etkilenenden (eserden) önce bulunmaktadır. Bir şeyin kendi kendini öncelemesi imkansızdır. Veya da onun içinde bulunan cüzlerden bir cüz olacaktır ki bu da aynı şekilde imkansızdır. Çünkü bir bütünün etkeni, bu bütünün fertlerinden her bir ferdin de etkeni olacaktır. Bu ise kendi kendinin etkeni olmaktadır. Veya da (etken) bu bütünün dışında bir durum olacaktır. Şu bilinmektedir ki bütün olurluların dışında bulanan olurlu olamaz ve zorunlu olur. Bu durumda da mümkün olanların bütününün kendi zatından dolayı zorunlu olan bir varlıkta son bulması gerekmektedir. İşte başlangıçsız olmanın anlamı da budur.[5]

---

[5] Tanrı'nın en büyük nihâi son oluşu, O'nun tek oluşu sonucuna götürür. Eğer durum bu olmasaydı, birinin ötekine önceliği ya da üstünlüğü sorununun tekrar ortaya atılması gerekirdi. Mutlakiyet ise, mutlak olanın diğerine bağımlılık imkânını engeller. Bkz. Farukî, İsmail, **Tevhid,** Çev: Dilaver Yardım-Latif Boyacı, İstanbul, 1995, s.13-14.

FASL
TANRININ İLİNTİ OLMAYIŞI
(Âlemin Yaratıcısı İlinti Değildir)

Âlemin yaratıcısı ilinti (a'raz) değildir. Çünkü ilintilerin sürekliliği (bekası) düşünülemez. [6] Zira ilintiler, sürekli olurlarsa, süreklilik ya ilintinin kendisiyle var olacaktır ki bu imkansızdır, çünkü ilinti ilintiyle var (kâim) olamaz. Oysa ki süreklilik (bekâ) bir arazdır, çünkü o zat üzerine artık (zait) bir anlamdan ibarettir. Süreklilik, aynı şekilde şairin şu sözü delil olarak kabul edildiğinde de arazdır:

"Var olmuş, varlığı devam etmemiştir;
Var oldu, var olmadı (demek) doğru olmaz".

Bu siyahın siyahlıkla nitelenişinin de aksine bir durumdur. Çünkü o, öz (zât) üzerine artık değildir. Veya da başkasıyla kaim olurlar ki, bu durumda da sürekli olan, ilintinin kendisi değil bu başkası olmuş olur. Sürekliliği düşünülemeyen şey, başlangıçsız da olamaz. Çünkü başlangıçsız olanın varlığı özü gereği zorunlu olan ve yokluğu imkansız olandır.

Hristiyanların aksine töz (cevher) de değildir. Çünkü töz, bir asıldan ibarettir ki, bölünme kabul etmeyen en küçük tikel, töz olarak adlandırılır. Çünkü töz, bölünme kabul etmeyen bir yer kaplayıcıdır (mütehayyiz) ve hareket ve hareketsiz oluştan beri değildir. Bu nedenle de daha önce belirtilen nedenlerden dolayı sonradan olmuştur. Yaratıcının kadîm olduğunu ve cisim olmadığını açıkladık. Çünkü cisim tikellerden oluşan bileşiklerin ismi olmaktadır. Kim Allah'a cisim der ve bununla Yahudi, Rafizi ve Hanbeliler gibi bileşik olanları kastederse isimlendirme ve anlamlandırma konusunda hataya düşmüş demektir. Çünkü ya cismin her bir cüzü kemâl sıfatlarıyla nitelenmiş olur ki, bu durumda her bir cüz ilah olmuş olur. Halbuki bunu söylemek iki ilah oluşunun geçersiz oluşu gibi fasit bir görüştür veya kemâl sıfatlarıyla nitelenmiş olmaz aksine bunların sonradanlık belirtisi olan zıtlarıyla nitelenmiş olur ki bu imkansızdır. Kim bunu kullanır ve bununla Kerrâmiyye gibi bileşik olanı değil de özü ile kâim olanı kastederse

---

[6] Nesefî'ye göre araz sözlükte "devamı olmayan şey" anlamına gelir ve kararsızlığı, aslî olmayışı, devamsızlığı ifade eder. Arazların bekası da düşünülemez. (Nesefî, **el-İ'timâd**, Vr.14b). Bekası imkansız olan bir şeyin hâdis oluşu ve kadîm olmayışı açıktır. O halde, kadîm olan Tanrı'nın ne zatında ne de sıfatlarında arazlara bir benzerliği söz konusu olamaz. Bkz. Baberti, a.g.e, Vr.85b; Akşehîrî, a.g.e, Vr.18b; Niksarî, a.g.e, Vr.19b.

aynı şekilde o da hataya düşmüştür. Çünkü biz Allah'ın isimleri konusunda Şer'in tanıdığı sınıra kadar varabiliriz.

O, şekil (sûret) ve tarafların (cihet) farklı farklı oluşu nedeniyle hiçbir tarafta olmadığı gibi, hiçbir şekilde de değildir. Birleşme de (ictima) imkansızdır. Hepsinin noksanlık ve övünme ifade ediş ve sonradan olanların ona delâlet etmeyişinde eşit oluşları nedeniyle bir kısmı diğer kısmından öncelikli değildir. Bir kısmın belirlenişi (tahisi) ancak bir belirleyiciyle (muhassısla) olur. İlim, irâde, hayat ve kudret sıfatlarının aksine bu sonradanlık işaretlerindendir. Çünkü o, övünme ifade eden (medih) sıfatlarındandır ve onun zıddı, (yani hadis oluşun zıddı) zıddına değil bizzat kendisine delalet eder. Böylece zıtları değil bizzat kendisi ispat edilmiş olur. Aynı şekilde renkle, tatla, koku ile, (sıfatlar bakımından) nasıllıkla (keyfiyyetle), (Zatı açısından) nelikle (maiyet), bölünmekle, sonlulukla ve sonradan olanlara benzemekle nitelenemez.

Herhangi bir mekanda yer tutmuş değildir. Müşebbihe ve Kerramiyye'ye göre arş üzerinde yer tutmaktadır. Çünkü mekandan beri oluş, mekanın ezeli olmayışı nedeniyle ezelden beri onun için sabit olmaktadır. Şayet mekanı yarattıktan sonra yer tutmuş olursa, bu durumda değişmiş ve sonradan olmuş demektir. Onda (mekanda yer tutuşta), (mekana) temas da bulunmaktadır. Değişme ve özünde sonradan olanları kabul etme sonradan oluş belirtilerindendir. "*Rahman, Arş'a istiva etmiştir*"[7] şeklindeki ayet, kesin bir anlam ifade etmemektedir (muhtemel). Çünkü "istivâ" kavramı, tamamlanma, istîlâ etme, ve karar kılma (istikrâr) kast edilerek zikredilir. Tercih edilen "İstîlâ" anlamı olmakla birlikte, kesinlik ifade etmezken kesin bir delil olamaz. Yüce Allah "istivâ etmekle"övünmektedir. İnsanlar arasında övünme için olan "istivâ" kavramından, tıpkı şâirin:

Bişr, Irak ülkesine hâkim olmuştur,
Kılıç kullanmadan, kan akıtmadan.

Şiirinde olduğu gibi, "istîlâ etme" anlamı anlaşılmaktadır.

Aklî ve naklî delil de buna uygunluk göstermektedir. Mücessime'nin nasların ve rivayetlerin dış görünümlerine (zâhir) tutunmaları konusunda Selef Mezhebi, olduğu gibi tasdik etmektedir. Biz ise onların yorumunu, (onu) başkasına benzetmekten (antoropomorfizm) tenzih ederek, Allah'a havale ediyoruz. Halef ise[8],

---

[7] Tâhâ, 20/5.

[8] Halef, kesin anlam ifade etmeyen metinler konusunda, tasdik ve yorumlama yolunu tercih etmektedir. Yani, o metinlerden kastedileni, zikredilen duruma uy-

Tanrı'nın şanına yakışacak bir biçimde tevil etmektedir. Allah'ın muradının bu olduğu konusunda bir kesinlik belirtmiyoruz. Birinci yol (Selef'in metodu) daha selâmetli, ikincisi ise, daha dayanıklıdır.

uygun olarak, Yüce Allah'ın zat ve sıfatlarına yakışacak şekilde yorumlamaktadırlar. Bu tarz bir yorum kesin olarak olmasa bile, bir olasılık olarak istenilene uygun düşmektedir. Bkz. Babertî, **Şerhu Umdeti'l-Akâid,** Vr.90/b.

FASL
HAYAT, KUDRET, İRADE, İŞİTME VE GÖRME SIFATLARI
(Âlemin Yaratıcısı Hayy, Kâdir, Semi', Basîr Ve Murîd'dir)

Âlemin yaratıcısı, hayat sahibi, her şeye güç yetiren (kâdir), her şeyi gören (basîr), her şeyi işiten (semi'), her şeyi dileyen (murîd) v.b kemâl sıfatlarıyla nitelenmektedir. Filozoflar[9], yaratılmışlara atfedilmesi mümkün olan şeylerin, Allah ile yaratıklar arasındaki benzerliği ortadan kaldırmak için, Yüce Allah'a gerçek anlam da atfedilemeyeceğini söylemektedirler. Benzerlik, (bu durumda) yalnızca isimlendirme konusundaki ortaklıkla gerçekleşmektedir ki, bu geçersizdir. Çünkü eğer benzerlik yalnızca isimlendirme konusundaki müştereklikle gerçekleşseydi, bu durumda bütün zıtlar birbirine benzerdi.

Mutezile'nin aksine, O'nun ilmi, kudreti, duyması, görmesi ve iradesi bulunmaktadır. Çünkü onlara göre benzerlik (antropomorfizm) en asgarî bir nitelikte bile gerçekleşmektedir. İlim, ilinti ve sonradan oluşu açısından değil, (salt) ilim oluşu yönüyle birbirine benzer. Eğer Tanrı ilim ile nitelenirse, benzerlik gerçekleşmiş olur ki bu geçersiz bir görüştür. Başkasının taşımakta olduğu güce (kudrete) eşit bir lütuf üzerine hamledilen kudret, o kudretin en özel niteliklerinden yüzde birlik bir lütuftur, bu ise birbirine benzemez. Bize göre benzeşim, bütün niteliklerde ortak oluş ile gerçekleşir, hatta bir tek nitelikte bile ayrılsalar, benzeşim gerçekleşmez. Çünkü birbirine benzeşen iki şey, biri diğerinin yerini tutabilen şeylerdir. Sonra bizim ilmimiz, sonradan ve varoluşu olurlu olan bir ilimdir; oysa Tanrının ilmi ezelî ve zorunlu bir ilmidir ki birbirine benzemezler. Yüce Allah'ın *"onu ilmi ile indirdi..."*[10] buyuruşuna ne demeli.

Çünkü sağlam fiiller yaratıcının varlığını gösterdikleri gibi, bu sıfatların varlığını da gösterirler. Çünkü ilim, hayat, kudret gibi niteliklere sahip olmayan birinden böylesine nakışlı bir dokumanın, böylesine yüksek bir sarayın meydana gelişi, akıl sahiplerini onun imkansızlığına götürecektir.

---

9 Filozoflara göre, oluş ve bozulma yeri olan olurlularla, ilahî sıfatlar arasında hiçbir ilişki bulunmamaktadır. Çünkü onlara göre "Zorunlu" (vâcip) terimi, sıfatların ifade ettikleri bütün anlamlara karşılık gelmektedir. O hem "akl", hem "ma'kûl", hem de "âkil" dir. Bkz.Farâbî, **Uyûnu'l-Mesâil,** s.5, 7-8; **el-Medînetü'l-Fâzıla,** s.10, 23.

10 Nisâ, 4/166.

Mutezilenin aksine, Allah'ın bizim ayrıntılı olarak bilemeyeceğimiz bir takım isim ve sıfatlarının bulunması mümkündür. Ancak, niteliklerin tanrının özüne hulûl ettiği, özün sıfatların mahalli oluşu, sıfatların Tanrı'yla birlikte, Tanrı'da veya tanrıya yakın bulunuşu söylenilemez. Niteliklerin Tanrı'nın özüyle kâim oluşu ve bu sıfatların onun ne aynı ve ne da gayrı oluşu söylenilebilir. Aynı şekilde, her niteliğin diğer bir niteliğe olan konumu da budur. Hiçbir nitelik diğerinin aynı veya gayrı değildir.

FASL
KELÂM SIFATI
(Âlemin Yaratıcısı Mütekellimdir)

Âlemin yaratıcısı, harfler ve sesler cinsinden olmayan, sessizliği (sukûta) dışlayan, bir mekanda yer tutmayan, kendi özüyle bulunan bir tek kelâm ile mütekellimdir. Yüce Allah o kelâm ile emredici, yasaklayıcı ve bildiricidir, bunların hepsinin de bildirmeye (haber) döneceği uzak görülemez. Bu anlatımların (ibareler) hepsi seslerden ibaret oluşları nedeniyle yaratılmışlardır, ilintidirler, Allah'ın kelâmına kılavuzluk etmeleri ve ona götürmeleri nedeniyle "*Allah'ın Kelâmı*" (kelâmullah) diye adlandırılmışlardır. Eğer onlardan Arapça olarak söz edilirse, o, Kurandır; İbranice olarak söz edilirse, o da Tevrat'tır. Burada kelâm değil, tıpkı Allah'ın özü tek olmakla birlikte O'nu çeşitli anlatımlarla isimlendirişimiz gibi, anlatımlar (ibareler) çeşitlilik arz etmektedir.

Mutezile, Allah'ın kelâmının O'nun özüyle kaîm olmadığını ve yaratılmış olduğunu söylemektedir. Bu durumda O, kelâmı yaratmadan önce, mütekellim değildir ve Levh-i Mahfûz'da harfleri yaratmakla mütekellim olmuştur. Bu konuda bizim delilimiz Hz. Peygamberin "*Kuran, Allah'ın kelâmıdır ve yaratılmamıştır*"[1] şeklindeki sözüdür. Eğer kelâm sıfatından uzak oluş ezelde gerçekleşmiş ve sonra da Tanrı onunla nitelenmiş ise, bu durumda bulunduğu konumda bir değişikliğin gerçekleşmiş olması söz konusudur. Bu ise sonradan oluşun belirtilerindendir.

---

1 Aclûnî, Buhârî'den şu görüşü nakletmektedir: "Kullar'ın Fiillerinin Yaratılması" bölümünde şöyle demektedir: Hz. Peygamberden "*Kuran'ın Allah'ın kelâmı oluşu ve Allah'ın emrinin diğer yaratıklarından önce olduğu*" şeklinde rivâyetler gelmiştir. Ensâr, Muhâcir ve tâbiin den bunu aksine hiçbir şey bize ulaşmamıştır. Halbuki bunlar Kuran ve Hadis'i asır dan asra bize ulaştıran insanlardır. Yukarıda Nesefî'nin metnin de geçen hadisin tamamı şu şekildedir: "*Kuran Allah'ın kelâmıdır ve yaratılmamıştır. Kim bunun aksini söylerse kâfir olmuştur*". İbnu'l-Cevzî ve es-Sağânî bu hadisin uydurma oluşuna hükmetmişlerdir. Bkz. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, "**Keşfu'l-Hafâi b Müzîlu'l-Elbâs**", II/94-95. Kanaatimizce bu rivâyet, Kuran konusunda yürütülen siyasî tartışmalar ve uygulanan şiddet hareketleri sırasında uydurulmuş olabilir.

Eğer kelâm sıfatı sonradan olmuş ise, bu sonradanlık;

(1)Ya Kerrâmiyye'nin zannettiği gibi Tanrının özünde olmaktadır, bu durumda Tanrı sonradan olanların mahalli ve onlardan ayrı olması imkânsız olur. Çünkü O, bu sonradan olandan (kelâm sıfatından) önce ondan uzak oluşla nitelenmişti. Sonradan olan bu nitelikle nitelendikten sonra bu uzak bulunuş ortadan kalkmıştır. Halbuki O, ne uzak bulunuştan ne de kelâmdan (sıfatından) beri olamaz. (Var iken) yok oluşu gösteriyor ki "uzak bulunuş" (taarrî) sonradan olmaktadır. Onlara (Kerrâmiyye'ye) göre aynı şekilde kelâm (sıfatı) da sonradan olmadır. Çünkü sonradan olandan beri oluşu imkânsız olan şeyin kendisi de sonradan olmadır. Bu ise, sonradan olanları kabul eden şeyin kendisinin de sonradan olma oluşuyla sonuçlanmaktadır. Yaratıcının sonradan olması imkansızdır ve (bu nedenle de) sonradan olmuş olanları kabul etmesi de imkânsızdır. Cisimler sonradan olanları kabul edişleri yönüyle sonradan olmuşlardır.

(2) Ya da hiçbir mahalde bulunmaksızın sonradan olmuştur ki bu da muhaldir. Çünkü sonradan olan kelâm bir ilintidir ve ilintinin bir mahalde bulunmaksızın var olması muhaldir. Çünkü o zaman, Tanrının zâtının o sıfatla niteleniși, başkasının nitelenişinden daha öncelikli değildir.

(3) Ve ya bir başka mahalde meydana gelmektedir ki bu durumda "kelâm" sıfatıyla nitelenen de bu mahallin yaratıcısı değil, bizzat kendisi olmaktadır. Eğer tanrı, o mahallin yaratıcısı oluşu nedeniyle, kelâm sıfatı kendi özüyle kâim olmadığı halde, bu sıfat ile nitelenseydi, bu durumda, aynı şekilde yaratıcısı oluşu nedeniyle, kendi özüyle kâim olmamasına karşılık, siyahlığı bir mahalde yarattığında da "siyâh" olmakla nitelenmiş olurdu ki bu muhaldir.

İnsanlar arasında da "Kelâm Sıfatı"nın "öz ile kâim bir anlam" dan ibaret oluşuna delil, şâirin şu sözüdür:

"Asıl söz kalpte olandır bil,
Kalbe bir kılavuz kılınmış dil".[2]

Şu âyet de Kelâm-ı Nefsî'yi açıklamaktır: *"Onlar kendi içlerinden derler ki..."*.[3]

---

[2] Bu şiir, "Kelâm-ı Neefsiyye"yi açıklama sadedinde Eş'arî ve Mâtürîdî geleneğin müntesibi olan birçok âlim tarafından şâhit olarak kullanılmıtır. Bkz. Bâkillânî, **Kitâbu't-Temhîd**, s.284; Cüveynî, **Kitâbu'l-İrşâd**, s.111; Nesefî, Ebû'l-Muîn, **Tabrısatü'l-Edille**, I/273; es-Sabûnî, **el-Bidâye**, s.32; Neseefî, **el-İ'timâd**, Vr.24b; Taftazânî, **Şerhu'l-Akâid**, s.41.

Hanbeliler, Kuran harflerinin yaratılmış olmadığını söylemektedirler ki bu geçersiz bir görüştür. Çünkü onlar (Kuran harfleri) ardışık olarak birbirlerini izlemektedirler ve bir kısmı diğerinden önce gelmektedir. Bu durumda her sonraya kalan (başkası tarafından öncelenen) sonradan olmadır. Bu konuda es-Selcî[4] şöyle demektedir: "*Ben üzerinde birleşilen görüşü söylüyorum: Kuran Allah'ın kelâmıdır. Ve anlaşmazlık konusu olan görüşte de duraksıyorum: "Onun yaratılmış veya öncesiz (kadîm) oluşunu" söylemiyorum*" Bu görüş, tutarsızdır. Çünkü duraksama, kuşku duymayı gerektirir. İnanılması zorunlu olan konularda duyulan kuşku ise inkar etmek gibidir.

Şöyle bir itiraz gelebilir: Eğer kelâm öncesiz (kadîm) ise, bu durumda ezelde emredici ve yasaklayıcı olması gerekirdi ki bu hikmete uygun bir durum değil (sefeh) dir. Biz bu itiraza şöyle cevap verebiliriz: Evet, eğer emir, emrin gerçekleşme anında yaptırım ifade ederse, bu durumda emir, var olduğu anda yaptırım bildirir ve bu da hikmete uygundur.

(Kelâm Sıfatına) şöyle bir itiraz daha yapılabilir: Yüce Allah geçmiş bir takım olaylardan haber vermektedir. Bu ancak, haber verilen şeyin, verilen haberi öncelemesi durumunda doğru olabilir. Eğer kendisinden haber verilen ezelden beri var ise, bu durumda ezelî olan bir şeyin başkası tarafından öncelenmiş olması söz konusudur. Bu muhaldir. Eğer habere obje olan şey bizzat haberin kendisini öncelemiyorsa, (bu durumda verilen haber) yalan olur. Biz bu itiraz için şöyle deriz: Tanrının vermiş olduğu haberler zamanla ilişkili değildir. Zamanla ilişkili olan şey, haberin konusudur. Dolayısıyla meydana gelen değişme, Yüce Allah'ın ilim sıfatında olduğu gibi, haberde değil, haberin konusunda olmaktadır.

Eş'ârî'ye[5] göre Allah'ın kelâmı işitilebilir.[6] Büyük bilgin Ebû Mansûr (el-Mâturîdî) ise şöyle demektedir: Allah'ın kelâmı işitilemez.

---

3 Âyetin tamamı şu şekildedir: "*Onlar kendi içlerinden, bu söylediklerimiz yüzünden bize azap etmesi gerekmez miydi? Derler*".Mücâdele, 58/8.

4 Ebû Abdillah Muhammed b. Şuca' es-Selcî, kendisine el-Belhî de denilmektedir. O Irak Ehli Hanefî fâkihlerindendir. Takva ve samimiyeti bir yana Kuran, Hadis ve Fıkıh ilimlerinde başı çekmektedir. H.181'de doğmuş ve H.266'da vefat etmiştir. Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, **Hediyyetü'l-Ârifîn,** 2/17; Taşköprüzâde, **Tabakâtü'l-Fukaha,** s.36-37.

5 İsmail b. Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî, Kelâm ilmi metodolojisiyle ilgili farklı bir usûlün sahibidir. Eş'âriyye Ekolü kendisine nispet edilmektedir. Belli başlı eserleri arasında, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin, el-Luma', el-İbâne,* eserler bulunmaktadır.

Çünkü ses cinsinden olmayan bir şeyin işitilmesi imkânsızdır. O'na göre Musâ (a.s) Allah'ın kelâmına delâlet eden bir sesi işitmiştir. Bu (Hz. Musa'nın Allah'ın kelâmını işitişi) yalnızca bu anlama hasredilir. Çünkü o, kitâp ve meleğin aracılığı olmadan gerçekleşmiştir.

H.324'te vefat etmiştir. Bkz. Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal,** I/94; Takköprüzâde, **Tabakâtü'l-Fukaha,** s.55.

Eş'ârî Ekolü'ne göre Allah'ın kelâmı işitilebilir. Bunun delili şu ayettir: "*Ve eğer müşriklerden biri senden aman dilerse, Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona aman ver, sonra (müslüman olmazsa) onu güven içinde bulunacağı bir yere ulaştır*" (Tövbe, 9/6). İşitme, kesin bir anlama sahip olmayan ve çok değişik anlamlara gelebilen bir kelimedir. Onunla bazen "idrak etme", bazen "anlama" ve bazen de "kavrama, itaat, boyun eğme ve teslimiyet" kastedilir. Allah'ın kelâmı işitilmiş olmakla nitelenirse, işitilen ve anlaşılabilen seslerden bilinip anlaşılır oluşu anlamına gelir. Bkz. Cüveynî, **el-İrşâd,** s.129.

FASL
YARATMA, YARATILANDAN BAŞKADIR
(Tekvîn Mükevvenden Ayrıdır)

O (tekvîn)[7], Yüce Allah'ın bütün diğer sıfatları gibi, Allah'ın özüyle kâim ezelî bir niteliktir. Tekvîn, âlemin ve âlemin her bir parçasının var oluşları anında yaratılmasıdır. Tıpkı varoluşları anında iradenin bütün irade edilenlere, aynı şekilde kudretin bütün güç yetirilenlere taalluk eden ezelî sıfatlar oluşları gibi.

Eş'ârî,[8] öze ait sıfatların (zâtî sıfatlar) Tanrı'nın özüyle kâim ve ezelî sıfatlar olduğunu, tekvîn ve ihyâ gibi fiille ilgili sıfatların ise Tanrı'nın özüyle kâim olmayan sonradan olan nitelikler olduğunu söylemektedir. Mutezile ise onun, Tanrı'nın özüyle kâim olmayan bir sıfat oluşunu söyler. Hem Eş'ârîler hem de Mutezile'ye göre tekvîn ile tekvîne konu olan (mükevven) aynıdır. Bu ise, döven ile dövülenin birleştirilmesi gibi muhal olan bir görüştür.

Onların söyledikleri gibi tekvîn sıfatının sonradan oluşu da muhaldir. Eğer tekvîn bir başka tekvîn ile var oluyorsa, bu durumda problem teselsül oluşana kadar gider veya da kadîm bir tekvînde son bulur ki bizim iddia ettiğimiz de budur. Veya bir başka tekvîn olmadan oluyorsa, bu durumda, daha önce Kelâm sıfatının sonradan oluşunun geçersizliği konusunda zikrettiğimiz gibi, bunda yaratıcının iş görmez hale getirilmesi (tatil) söz konusudur.

Tekvîn sıfatının öncesizliğinden, tekvîn ile oluşanın da (mükevvenin) öncesizliğinin gerekeceği söylenemez. Çünkü dövme eylemi, dövülme eylemi olmadığı gibi, tekvîn de mükevven gibi değildir. Çünkü oluşumu tekvîn ile ilişkili olan nesneler zorunlu olarak sonradan olmuşlardır. Zira sonradan olan nesneler, var oluşları bir başka-

---

7 Tekvîn terimi fiil, yaratma, icat gibi anlamlara gelir ve yok olanın yokluk halinden varoluş derecesine çıkarılışı olarak açıklanır. Bkz. Taftazânî, **Şerhu'l-Akâid,** s.47.

8 Eş'ârî Ekolü'nün ileri gelenleri, Tekvîn'in Tanrının bir sıfatı olmadığını aksine, etkenin (müesir) etkilenene (esere) nispetinden akılda oluşan rölatif bir durum oluşu görüşündedirler. Onlar bu görüşlerini şu şekilde desteklemişlerdir: Eğer tekvin ile kastedilen, kudretin güç yetirilendeki etkinliği ise, bu durumda o, ancak iki nispetle birlikte bulunabilen rölatif bir sıfattır. Bu durumda yatılanların sonradan oluşundan tekvin'in de sonradan oluşu gerekir. Eğer bununla, eserin varoluşunda etken olan bir sıfat kastediliyorsa, bu sıfat da kudret sıfatıdır. Bkz. Şeyhzâde, **Nasmu'l-Ferâid,** s.17.

sıyla ilişkili olarak gerçekleşebilen nesnelerdir. Öncesiz olan (kadim) ise, varoluşu bir başkasıyla ilişkili olmayan şeydir. Tekvin ezelî olmasına karşılık, âlem de onunla birlikte ezelde olmuş olamaz. Aksine, var olduğu anda meydana gelir. Oysa ki Yüce Allah'ın tekvîni sonsuza kadar bakî kalacaktır. "Dövme" eyleminin aksine, var olan her şeyin var oluşu Tanrı'nın ezelî ve ebedî olan tekvîniyle ilişkilidir. Çünkü "dövme" eylemi bir ilintidir. Bu nedenle de dövülmenin (madrûb) varoluş anına kadar sürekliliği (bekâsı) düşünülemez.

Sonra onlara diyebiliriz ki, ilmin var oluşu Allah'ın zatına veya niteliklerinden bir nitelikle ilişkili midir (yeteallaku) yoksa değil midir? Eğer cevapları "hayır" ise, bu durumda onu etkisiz hale getirmişlerdir. "Evet" der iseler bu durumda da diyebiliriz ki, onun zatıyla ilişkili olan nesne ezelî midir yoksa sonradan mı olmuştur? Sonradan olduğunu söylerlerse, bu durumda o, âlemin bir parçasıdır. -çünkü her sonradan olan âlemden parça olmaktadır-. Alem ise onunla birlikte olmayıp, onun bir parçasını oluşturur. Bu durumda da onun geçersiz kılınması (tatili) söz konusudur.

Onun "ezelî" oluşunu söylerlerse, biz de onun, âlemin ezelî oluşunu gerektirip gerektirmeyeceğini sorarız. Alemin ezelî oluşunun gerekeceğini söylerler ise (cevapları evet olursa) bu durumda küfre girerler. Eğer âlemin ezeli oluşunun gerekmeyeceğini söylerlerse (cevapları hayır olursa) bu durumda da onların bu kuşkuları geçersiz hale gelir. Eş'âri'ye göre, âlemin var oluşu, "ol" emriyle ilişkili olmaktadır ki işte tekvin de budur ve ezelîdir. Bu, (Eş'ârî'nin görüşü) bir çelişki oluşturmaktadır.

FASL
TANRI'NIN İHTİYAR İLE İŞ GÖRMESİ
(Âlemin Yaratıcısı İhtiyarla Yaratır)

Âlemin yaratıcısı "irade" ile yaratır. Çünkü irade sahibi olmayan biri mecbur ve zorunlu olarak yapma durumunda olur ki bu onun aciz oluşu demektir. İrade olmaksızın ihtiyar olmaz. İrade, akledilenlerin (ma'kulâtın) bir zamandan diğerine, bir biçimden diğerine tahsisini gerektiren bir niteliktir. Eğer irade niteliği olmaz ise, bu durumda hiçbir zaman diğerinden, hiçbir nitelik ve nicelik başkalarından daha öncelikli olmazdı. Kudret, var edişte etkisi bulunan bir niteliktir. Bu, zamanların değişimiyle farklılık göstermez. Bunun (Allah'ın irade ile yaratışının) delili: *"Allah dilediğini yapar"*[1] ve *"O dilediğine hükmeder"*[2] ayetleridir. Bununla filozofların ve Ka'bî[3] (ö.h.317)nin irâdenin inkarı konusundaki görüşleri de geçersiz duruma gelir.

Kerrâmiye'nin aksine, bize göre irade ve meşiet özdeştir. Kerrâmiye'ye göre meşiet, ezelî bir niteliktir. Tanrının iradesi özünde sonradan olmaktadır ve irade edilenlerin sayısına göre çokluk arzeder. Bize göre, O, irade edilenlerin hepsini, özüyle kâim olan tek bir öncesiz irâde ile irade etmektedir. Bir kısım mutezile alimlerinin (hiçbir yerde bulunmayan sonradan olmuş bir irade ile) ve Kerrâmiye'nin (özünde bulunan hâdis bir irade ile) görüşleri Kelâm sıfatıyla ilgili zikrettiklerimizle geçersizdirler.

---

1 Âl-i İmrân, 3/40.

2 Mâide, 5/5.

3 Abdullah b. Ahmed b.Muhmûd el-Belhî, el-Ka'bî diye şöhret bulmuştur. Mutezilenin ileri gelenlerindendir. O, şu görüşleriyle öne çıkmıştır: Tanrı'nın iradesi özüyle kaim bir sıfat olmayıp, o özünden dolayı irade edici değildir. İrade niteliği Tanrı'ya itlak olunduğunda, onun bilmesi, güç yetirişi ve fiillerinde mecbur olmaması anlamına gelir. Bkz.Hacı Halife, **Keşfu'z-Zunûn**, 2/1782; İsmail Paşa, **Hediyyetü'l-Ârifîn**, 2/8; Bağdâdî, **el-Fark**, s.172; Şehristânî, **el-Milel**, 1/78; İsferâyinî, **et-Tabsîr fi'd-Dîn**, s.84.

FASL
ALLAH'IN HİKMETİ
(Âlemin Yaratıcısı Hakîmdir)

Alemin yaratıcısı hakîmdir. Çünkü hikmet, eğer ezelden ebede kadar bütün tümelleri ve tikelleri bilmek ve işlerini sağlam yapmaktan ibaret ise, Yüce Allah o sıfatla ezelde nitelenmiştir. Çünkü tekvîn ezelî bir niteliktir. Eşariye göre ise onunla (hikmet ile) ilim kastedilirse o, ezelî bir niteliktir; fiil kastedilirse, ezelî bir nitelik değildir. Çünkü ona göre tekvîn, sonradan olmaktadır.

FASL
ALLAH'IN GÖRÜLMESİ

Ahirette, inananların cennete girdikten sonra gözleriyle Allah'ı görmeleri akıl açısından mümkün, nakil açısından ise gerekli (vâcib)dir. O, bir yer, taraf ve yerde bulunmaksızın, bir ışığın ulaşımına ihtiyaç olmaksızın, gören ile görülen arasında bir aralık ispat edilmeksizin görülecektir. Bunun dışındakiler sonradanlık belirtilerindendirler.

Mutezile, Rafizîlerden Zeydiyye, Filozoflar ve Haricîler aklın Allah'ın görülmesinin imkansızlığını gösterdiğini iddia ettiler. Çünkü, (görme eyleminin gerçekleşmesi için) gören ile görülen arasında bir karşı karşıya bulunuş, ne fazla uzak ve ne de fazla yakın olacak şekilde ölçülü bir aralık, gören ile görülen nesne arasına ışığın ulaşması gereklidir. Bunların hepsi imkansızdır. Ancak Mutezilenin çoğunluğu Allah'ın kendisini görebileceğini itiraf etmişlerdir. Onlardan bir kısmı ise Allah'ın görülebileceğini de, kendisini görebileceğini de kabul etmemişlerdir.

Bizim delilimiz şudur: Musa (a.s) Rabbini görmek istemiştir. Onun Rabbi katında imkansız olan bir şeyi istemiş olması düşünülemez. Onun bu görme isteği, görme eyleminin imkanına inandığının bir delilidir. Kim Allah'ı görmeyi imkansız görürse, Hz. Musa'ya "Rabbini bilmeme" fiilini isnat etmiş olur ki bu küfürdür. Çünkü Yüce Allah Hz. Musa'yı (bu isteğinden dolayı) kınamamış ve ayıplamamıştır. Aksine, onu dağın yerinde duruşu gibi düşünülebilir bir koşula bağlamıştır. Ancak gerçekleşmesi mümkün olan nesneler mümkün olan bir koşula bağlanabilirler.

Yüce Allah'ın "*Beni göremeyeceksin*"[4] şeklindeki sözü de, imkanı değil, var oluşun gerçekleşmesini (yani görme eyleminin mümkün oluşunu değil, o an için gerçekleşmesini) nefyetmektedir. Çünkü, eğer görme eylemi mümkün olmasaydı, bu durumda cevap, "ben görülmem" veya "benim görülmem uygun düşmez" şeklinde olurdu. Görmüyor musun ki, bir taş yığını üzerinde duran kimseyi gören bir başkası (o yığını) yiyecek zannederek, ona, "ondan bana ver yiyeyim" dediğinde, verilebilecek doğru cevap "o yenilmez" şeklinde olmaktadır. Ancak (o yığın) yiyecek olsaydı, o zaman cevap verenin "sen onu yiyemeyeceksin" demesi uygun olurdu. Ancak peygamberlerin geleceğe ilişkin

[4] A'râf, 7/143.

(gaybe müteallik) işlerde şüpheye düşmeleri mümkündür. Bu durumda o, onun inandığı nesnenin mümkün oluşuna hamledilir. Ancak peygamber, mümkün olan nesnenin gerçekleşeceğini zannetmiştir. Dolayısıyla verilen cevaptaki nefy "talebe" yöneliktir. Peygamber onu dünyada görmek istemiş ve nefiy de ona yönelmiştir. Çünkü cevap hitaba uygun olur. Zira Yüce Allah, dağda canlılık ve görme fiilinin yaratılmasından ibaret olan dağa tecelliden haber vermektedir, ta ki o Rabbini görebilsin.

Yüce Allah "*O gün bazı yüzler parıl parıldır, Rablerine bakıp dururlar*"[5] buyurmaktadır. "İla" harf-i ceriyle kayıtlanarak, yüz'e nispet edilerek kullanılan bakma, ancak göz ile bakış olabilir. "Nazar" kelimesinin, Ahirette (dârü'l-karar) nimetlere dalmış bir bekleyişe hamledilmesi istenmeyen (kerih) bir durumdur. Onların "*gözler onu idrak edemez*"[6] ayetiyle de bir ilişkileri yoktur. Çünkü (ayetteki "gözler" kavramı) bir çoğul ismidir ve genellik ifade eder. Bu nedenle onun olumsuzlaması, genelin olumsuzlanmasını ifade eder yoksa olumsuzlamanın genelliğini ifade etmez. Burada yasaklanan görme değil, kavrama (idrak)dır. Kavrama (idrak) görülen nesneye bütün yön ve sınırlarıyla vakıf olmaktır. Kendisi için yön ve sınırın düşünülmesi imkansız olan bir nesnenin, kavranması (idrak edilmesi) da mümkün değildir. Görme eylemi açısından idrak ediş, bilme eylemi açısından ihata ediş derecesindedir. Bütün yönleriyle vakıf oluşu gerektiren ihatanın olumsuzlanışı, ilmin de dışlanmasını gerektirmez. İdrak etmede de durum böyledir. Ancak, görülmesi imkansız olanın idrak edilişinin olumsuzlanmasında bir övünme bulunmamaktadır. Çünkü her görülemeyen nesne idrak da edilemez. Ancak övünme, görme fiilinin mümkün oluşuyla birlikte idrakın olumsuzlanması şeklinde olabilir. Çünkü görme eyleminin sabit oluşuyla birlikte idrak etme eyleminin olumsuzlanması sınır ve sonu bulunuşun çelişik oluşunun delilidir. Eğer ayet hakkında iyice bir düşünseler, delil getirebilme yerlerini bilecekler ve ayetin vadettiğinden mahrum oluştan uzak duracaklar.

Onların (görme için) karşıda bulunuş v.s gibi ileri sürdükleri koşullar, Allah'ın bizi görüyor oluşu ile geçersiz olmaktadır. İllet ve koşullar görülene ve görülmeyene (gaib ve şahide) göre değişmez. Halbuki burada değişmiştir. Bundan anlaşılmaktadır ki, o, görmeyi gerektirici delillerden (yani altı yön v.s) değil, varoluşun niteliklerinden olmaktadır. Onun buna geçişli oluşu koşul olarak ileri sürülemez. (vela

---

5 Kıyâme, 75/22.

6 En'ân, 6/103.

yeşteritu taaddiha). Çünkü görme, bir nesnenin olduğu gibi göz ile gerçeklik kazanmasıdır. Bir yönde bulunuyorsa o yönde görülür, bir yönde bulunmuyorsa o yönde bulunmaksızın görülür. Tıpkı ilim sıfatı gibi. Çünkü her nesne olduğu gibi görülür.

Bununla, görme eyleminin mutlak illetinin "varoluş" olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü görme, cisimle, tözle ve ilintiyle de ilişkili olmaktadır. Ortak bir hüküm ortak bir nedeni (illeti) gerektirir. Bu ortak neden, var oluş veya sonradan oluştur. İlletin sonradan oluş olması uygun düşmemektedir, çünkü o, geçmiş bir yokluk ve gelecek bir varoluştan ibarettir. Yokluğun tam bir neden ve bir nedenin yarısı oluşu da uygun değildir. Bu durumda geriye yalnızca "varoluş" kalmaktadır. Varolanlardan görülemeyen nesneler, onları görmenin imkansız oluşu nedeniyle değil, Allah'ın bizim görüşümüzde adetini icra etmemesi nedeniyledir. "Varoluş" (vücut), gerektirici bir illet değil olurlu (mümkün) kılan bir neden (illet)dır. Varoluş, görünenden (şâhid) görünmeyene (gâib) doğru geçişli olmaktadır. Bu durumda görme işlemi mümkün olmaktadır. Çünkü Tanrı vardır.

Tercih edilen görüş, Şeyh Ebû Mansûr'un (Allah ona rahmet etsin) ileri sürdüğü görüştür: Biz onların kuşkularını gidermede naklî ve aklî delillere sarılırız. Onların "Eğer görülseydi, bu durumda görülebilenlere benzer olurdu" şeklindeki sözleri geçersizdir. Çünkü görme, aralarında bir benzerlik olmadığı halde, zıtlarla da ilişkilidir.

Allah'ın görülmesini kabul edenlerden bir grup, Allah'ın rüyada görülmesini imkansız görmüşlerdir. Arkadaşlarımızdan (ashabımızdan) bir kısmı da, Selef'ten aktarılanlara dayanarak bunu mümkün görmüşlerdir.[7]

---

[7] Allah'ın rüyada görülüp görülmemesi meselesi Kelamcılar arasında tartışılmış ve özellikle sonraki bazı Matüridi kelamcıları nezdinde kabul görmüştür. Onlara göre, bunun imkansızlığını ileri sürmek için bir neden yoktur. Zira görülmesi mümkün olan bir varlığın uykuda veya uyanıkken görülmesi arasında bir fark yoktur. Uykuda iken görme fiili insanın ruh ve kalbi aracılığıyla olmaktadır. Bu yönüyle rüya insan için meydana gelen bir nevi müşahededir. Ancak bunun temellendirilmesinde birtakım mutasavvıf ve İslam büyüğünün rüyada Allah'ı gördüklerine dair rivayetlere yer verilmesi Kelâm metodolojisi açısından sorgulanması gerekli konular arasında yer alır. Çünkü ilham ve taklit gibi rüyada Kelam açısından bilgi vasıtası olarak değerlendirilmemektedir. Rüyalar ilahi ilhamla tabir edilse bile, yine da tabirde zan unsuru vardır. Bu bakımdan peygamberler dışında insanların görmüş oldukları rüyalar inananların bütün için bir kural koyamazlar. Bkz. Nesefi, **el-İ'timâd** , Vr.34a-34b; Kemâl b. Ebî Şerif, **el-**

"Yok" (madum) bir nesne (şey) olmadığı gibi, görülemez de. Mukannaiyye[8] şöyle demektedir: Âlem varolmadan önce de Tanrı tarafından bilinmekteydi. Ancak onlar, varlığı imkansız olan yokluğun (madumun) Allah'ın görmesiyle ilişkisi olmadığı konusunda birleşmişlerdir.

Müsâmere, s.36-37; Aliyyulkârî, **Şerhu Fıkhi'l-Ekber,** s.186-187; Yüksel, Hasan Avni, **Türk-İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya,** s.143.

8 Maveraünnehir Ceyhun civarında Mübeyyida olarak bilinen fırkadır. Liderleri Mukanna'dır. Kendi uluhiyetini iddia etmiştir. Onlara göre din iki şeyden ibarettir: İmamın tanımak ve emaneti yerine getirmek. Bu iki işi tam olarak yapan olgunluğa erişmiş demektir. Böyle birinden teklif de kalkar. Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, **el-Fark,** s.257-260; Şehristânî, **el-Milel,** I/154.

FASL
ELÇİLER GÖNDERME

İnsanlara kendilerini en yüksek derecelere ulaştıracak nesneleri ifade edecek ve dünya ve ahiretleri için ihtiyaç duyduklarını açıklayacak uyarıcı, müjdeleyici elçiler göndermek mümkün belki de vaciptir.[9]

Çünkü insanlar eksikliğe mecbur, artış ve olgunluk derecesine ulaşmaya kabiliyetlidirler. Tanrı, kullarına şefkatini göstermekle nitelenmektedir. Şefkatin yok oluşunu gerektiren nesnelerle onların yardımına koşması bu şefkatten men edilemez. Bu tıpkı şunun gibidir: Biri gözleri görmeyen birine onu hedefe ulaştıracak yola gitmesini emreder ve sonra da onu sağa sola sapmaktan men eder. Bununla birlikte âlem O'nun mülküdür ve mülk sahibinin mülkünde dilediği gibi tasarruf etme hakkı bulunmaktadır. Ve onlara (insanlara) kendi türünden olan ve kendi türünden olmayan elçilerle bilgi verir.

Sümeniyye, Berâhime ve İbâhiye[10] fırkaları "peygamber göndermenin" imkansız oluşunu söylemektedirler: "Eğer peygamber, aklın gerektirdiği bir nesne ile geliyorsa, buna hiç ihtiyaç yoktur; aklın kabul edemeyeceği bir nesne getiriyorsa bu da kabul edilemez. Çünkü, akıl, icma ile Tanrı'nın bir delilidir. Tanrı'nın delilleri ise birbiriyle çelişmezler. Bu nedenle aklın imkansız gördüğü şey geçersizdir. Biz deriz ki: (peygamber) aklın bilgisine güç yetiremeyeceği şeyleri getirir.[11] Çünkü risâlet, onların akıllarının eksik kaldığı alanlarda, eksikliklerini gidermek için Tanrı ile akıl sahibi yaratıkları arasında, bir

[9] Biz "vacip" sözcüğüyle, Tanrı'nın onu kendi kendine zorunlu kılması veya bir başkasının zorunlu kılışıyla vacip oluşunu kastetmiyoruz. Aksine bundan maksat şudur: Elçiler göndermek, Tanrı'nın hikmetinin gereklerindendir. Tanrı'nın hikmetinin gereği olan şeylerin varolmaması imkansızdır. "Vâcip" terimi gerçekte, kendisiyle zikredilenin varoluşunun fazlasıyla tekit edilmesi anlatılan bir lafızdır. Bkz. Nesefi, **el-İ'timad**, Vr.38a-38b.

[10] İbâhiye: Hürremiye'den bir gruptur. Bunlar da iki gruptur: birincisi, İslam'dan önce bulunmaktadır, Mazdekiye gibi. Bunlar bütün haramları helal saymışlar ve insanların mal ve kadınlar konusunda ortak olduklarını iddia etmişlerdir. İkincisi, İslâm toplumunda ortaya çıkmış ve onlardan Babekiyye yaygınlık kazanmıştır. Fırka ve görüşleri için bkz. Bağdadî, **el-Fark**, s.266-269.

[11] Çünkü akıl zorunlu ve imkansız olanı tam olarak bilebilse bile olurlu olanları tam olarak bilemez. Bazen iyi bir sonuçla ilgili olur ve bazen de onunla iyi bir sonuca ulaşılır. Akıl buna tam olarak vakıf olamaz. Bunu bütün işlerin sonuçlarına dair bilgisi olan biri tarafından elçilerin diliyle açıklanması gerekir ki, insanlar yapmaları gerekeni yapabilsin ve sakınılması gerekenden de sakınabilsinler. Bkz. Nesefi, **el-İ'timâd**, Vr.39a-39b.

elçiliktir. Çünkü akıl zorunlu ve imkansız olanlara vakıf olsa da, olurlu olanlara vakıf olamaz.

Peygamberliğin caiz olduğu bir zaman süreci içinde[12], birisi peygamber olduğunu iddia ederse, mucize göstermeksizin onun sözünü kabul etmek gerekmez. Mucize, dâr-ı teklifte[13] ona karşı meydan okuyanların benzerini getirmekten aciz kalışıyla birlikte, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu göstermek için harikulade bir işin ortaya çıkmasıdır. O der ki, "Allah beni elçi olarak gönderdi" şeklindeki iddiamın doğruluğuna dair delilim, Allah'ın şöyle yapmasıdır. Allah da onu öyle yaptığında, bu, tıpkı iddia akabinde "doğru söyledin" demek gibi, Tanrı'nın risâlet davasında onu doğrulaması (tasdik)dır. Bu tıpkı şunun gibidir: Büyük bir kral insanların huzura girip onu selamlamalarına izin verdiği bir sırada, içlerinden biri kalkıp "ey İnsanlar! Ben bu kralın size gönderdiği elçisiyim" ve sonra da der ki "Ey Kral! Eğer ben doğru isem, adetinin dışına çık ve üç defa kalk ve otur". Kral bu sözü duyduktan sonra bunu yaptığında, bu kralın onun iddiasını tasdiki olur ve bu "Doğru söyledin" demekle aynı derecededir.

---

12 Kur'an, Hz. Peygamberin bütün insanlığı gönderilmiş (Sebe 34/28) olduğunu ve kendisinden sonra artık peygamber gelmeyeceğini (Ahzâb 33/40) açıkça ifade etmiştir. O halde, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin bu idiası, Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önceki bir aman aralığında olmalıdır. Aksi takdirde böyle bir iddia Kuran nassıyla çelişecek ve Kuran açısandan geçerlik kazanamayacaktır. Bkz. Nesefî, **el-İ'timad**, Vr.40a.

13 "Dâr-ı teklif" kaydıyla, dünya kastedilmektedir. Zira ahiret aleminde meydana gelen harikulade olaylar mucize sayılmaz. (Nesefî, **el-İ'timâd**, Vr.40b). kanaatimizce, ahirette meydana gelen her olay, zaten başlı başına birer mucizedir. İnsan onun benzerini meydana getiremeyeceği gibi, onu tam olarak idrakten de acizdir.

FASL

HZ. MUHAMMED (S.A.V)

Peygamberimiz Muhammed b. Abdullah b. Abdülmuttalip b. Hâşim b.Abdi Menâf Allah'ın elçisidir. Çünkü o, peygamberlik iddia etmiş ve elinde "Ayın ikiye ayrılması", "Ağaçların yürümesi ve taşların selâm vermesi", "parmaklarından suyun akması", "kütüğün inlemesi", "devenin şikâyeti", "pişmiş koyunun şehâdeti", "az sudan çok kişinin içmesi" gibi mucizeler meydana gelmiştir. Bunların en açık olanı Kurandır. O, mucizelerin en güzeli ve delillerin en açık olanıdır. Çünkü o, diğer mucizeler olmaksızın da devam edebilen aklî bir mucizedir. Onun güzel nazmı bütün nazım türlerinden farlıdır. Kur'an, bütün insanlara meydan okumuş, fakat ne ileri gelen hatiplerden biri Kur'an'a denk veya ona yakın olabilecek bir şey getirebilmiş ve ne de önde gelen şairlerinden hiçbir girişimci en kısa bir sure kadarıyla da olsa benzerini getirememiştir. Halbuki onlar kum yatağının çakıllarından, kum yatağının kumlarından daha fazla idiler. Onların bu âciz kalışları, Kur'an'ın peygamberini doğrulamak için Allah'tan bir mucize oluşunu göstermektedir. Zannedilmesin ki, onlar, Allah'ın yaratıklarının en kıskanç ve en asabileri olmalarına karşılık, güçleri yettikleri halde Kur'an'la boy ölçüşmekten kaçındılar, onlar canlarını riske soktular, mallarını verdiler, Kur'an'ın ışığını söndürmek için, savaşın her türlü sıkıntısı, tehlikelere dalma, asker sevk etme, kılıç kuşanıp tehlikeli mızraklar taşıma gibi zor işlere ve çetin meşakkatlere katlandılar. Kuran önce onlara meydan okudu, sonra da onlara karşı savaş ilan etti. Ancak onlar, kılıç kuşanmanın (yani savaşın) haricinde hiçbir karşılıkta bulunamadılar. Eğer en kısa bir surede karşılık vermiş olsaydılar, onların bu başarıları ortaya çıkardı, onların savaşlarının karşılığı (rızkı) olarak yeterdi. Peygamberimizin peygamberliği kesinlik kazanınca, onun haber vermesi dolayısıyla bütün diğer peygamberlerin de peygamberlikleri ispat edilmiş olur. Çünkü o (peygamberimiz) söylediği her şeyde doğru söylemektedir. Bundan, onun bazı Hristiyanların iddia ettikleri gibi yalnızca Arapların değil bütün insanlığın peygamberi oluşu kesinlik kazanmaktadır. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "*Biz seni bütün insanlara ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik*".[14]

---

[14] Sebe, 34/28.

Peygamberin erkek olması gereklidir. Çünkü dişilik davet ve yayılmaya (iştihar: ün kazanma) ters düşmektedir.[15] Peygamberler zamanlarının en akıllısı, en güzel huylusu ve aynı zamanda onların kötülenmesine neden olabilecek şeylerde fiil ve sözlerinde masumdurlar. Küfürden masum oluş, hem vahiyden önce hem de sonra bütün peygamberler için sabittir. Mutezileye göre, onlar, vahiy öncesi ve sonrası günahlardan (meâsi) da aynı şekilde masumdurlar, bize göre çok az da olsa caizdir.

Peygamberlerin ilki Adem (a.s), sonuncusu Hz. Muhammed (s.a.v)dir. O, peygamberlerin ne faziletlisidir. Çünkü Yüce Allah "*Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz...*",[16] Ümmeti diğer ümmetlerden daha hayırlı olunca, bu durumda onun peygamberliği de diğer peygamberlerden daha hayırlı olmaktadır. Peygamber olmayanı peygamberler arasına sokmak ve peygamber olanı da peygamberler arasından çıkarma gibi bir duruma düşmemek için onların sayısını belirleyemeyiz.

Uyanıklık halinde bizzat onun şahsıyla gerçekleşen miraç haktır. Ancak, Mekke'den Beytü'l-Makdis'e kadar olan kısmı nas ile, oradan gök yüzüne ve Allah'ın dilediği yere kadar olan kısmı ise rivayetlerle bilinmektedir. İnsanın gökyüzüne tırmanışını akıldan uzak görmek mümkün ise eğer, bu durumda gökyüzünden meleğin inişini akıldan uzak görmek de mümkün olur ki, bu nübüvvetin inkarına götürür.

---

15 Peygamberin cinsiyeti konusu Eşarilerle Maturidiler arasında ihtilaflı bir konudur. Her iki ekolde gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin erkek olduğunu kabul etmelerine rağmen, Eşariler kadınlardan da peygamber olabileceğini belirtirler. Nesefi'ye göre kadınlık tebliğ görevi uygun düşmemesi bir tarafa aynı zamanda kadınlar evlerinde oturmakla emrolunmuşlardır. Ancak Nesefi'nin bu son görüşünü neye dayandırdığı konusunda bir açıklık bulunmamaktadır. Zira bütün gayretlerimize rağmen kadınların evlerinde oturmalarını emredici bir rivayete rastlayamadık. Bkz. Nesefi, **el-İ'timâd**, Vr.44a; Şeyhzâde, **Nazmu'l-Ferâid**, s.49-50.

16 Âl-i İmrân, 3/110.

FASL
VELİLERİN KERÂMETLERİ

Hz. Süleyman'ın arkadaşının, Hz. Ömer'in, Sâriye'nin ve Hâlid kıssaları gibi rivayetlerin anlatımından çıkarılan ve haberlerden meşhur oluşu nedeniyle, Mutezile'nin aksine velilerin kerâmetleri câizdir. Eğer bu caiz olursa peygamberin bilinmesine ulaştıran yollar kapanır denilemez. Çünkü mucize nübüvvet iddiasıyla birlikte olur ve bir veli nübüvvet iddia ederse anında kâfir olur. Velinin veli oluşunu bilmesi mümkündür. Peygamberin aksine, bir velinin veli oluşunu bilmemesi de mümkündür. Velinin, doğru yolu arayanlar için (müsterşid) kerâmet göstermesi, onların ibadette sarf ettikleri çabaların güçlüklerine katlanabilme konusunda onlara yardım ve onları buna teşvik için câizdir yoksa (onunla) övünme ve kendini beğenme amacına yönelik olarak değil.

Alışılmış olanın dışına çıkan olaylar (nâkizu'l-âde) dört çeşittir: 1-Peygamberin mucizesi, 2-Velinin kerâmeti, 3-Halka yapılan yardım (maûnet), 4-Tanrılık iddia eden kişi içinde istidraç.

Mutezilenin aksine, bize göre göz değmesi (nazar) ve sihir de haktır.

FASL
FİİLE İLİŞKİN GÜÇ

Fiile ilişkin güç,[17] fiille birliktedir. Eğer fiilden önce olsa, bu durumda fiille birlikte bulunuşu imkansız olur. Çünkü fiile ilişkin güç bir ilintidir ve ilintilerin sürekliliği (bekâsı) yoktur. Mutezile ve Kerrâmiye, güçsüz olan birinin mükellef tutulması gerekmesin diye fiilden önce oluşunu söylemektedirler. Biz diyoruz ki: Teklifin mümkün oluşu sebeplerin ve âletlerin sağlam oluşuna dayanır. Çünkü kural şu şekilde yürümektedir: Aletlerin sağlam oluşu durumda fiili gerçekleştirmeye yönelirse, onun için (fiile ilişkin) güç meydana gelir. Ebû Hanife'ye[18] göre kudret iki zıdda da uygun düşmesine karşılık, emredilenin zıddıyla ilişkili olan kimse, emredilenin elde edilmesine uygun olan kudreti emredilenden başkasıyla meşgul olarak terk etmektedir. Dolayısıyla bu, gücü yeten birinin (kâdirin) mükellef tutulması demektir.

---

[17] İstitaat, kuvvet, tâkat, sözcükleri eşanlamlı sözcüklerdir. Bkz. Nesefî, **el-İ'timâd**, Vr.50a.

[18] Ebû Hanife Nu'man b.Sâbit, kendi ismiyle bilinen Hanefî mezhebinin kurucusudur. Hammâd ve İbrahim en-Nehaî'den ilim öğrenmiştir. H.150'de Bağdat'ta vefat etmiştir. Bkz. Taşköprüzâde, **Tabakâtü'l-Fukahâ**, s.11-14; Katip Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, II/1287.

FASL
KULUN FİİLLERİ
(Efâl-i İbâd)

Kulun ve bütün canlıların fiileri Tanrı'nın yaratıklarıdır. Onun dışında o fiillerin yaratıcısı yoktur. Bu Sahabe ve Tabiînun mezhebidir. Mutezile, insanların seçmeye dayanan fiillerini kendilerinin meydana getirdiğini söylemektedirler.[19] Cebriye ise, aslında kulun ne seçme yetisi ne de eyleminin bile bulunmadığını ve kanın atışı ve titreyenin hareketi gibi, fiillerine yönelik güçlerinin de bulunmadığını söylemektedir.[20] Her iki mezhepte tek bir ilkeden doğmaktadır ve o da şudur: Dünyadaki durum dikkate alınarak tek bir güç yetirilenin iki kudret altına girişinin imkansız oluşu.

Cebriye, kul geldiği zaman, (bu gelme fiilini) yaratmaya gücü yoktur. Onun yaratıcısı zorunlu olarak Tanrı'dır, demektedir. Mutezile ise, kulun fiillere ilişkin gücü, fiillerin emredilişinin zorunluluğuyla sabittir. Çünkü güçsüz olan birine emir vermek imkansızdır. Bu durumda, yaratıcının fiillere ilişkin kudreti zorunlu olarak inkar edilmektedir.

(Bu konuda) Bizim delilimiz şu âyetlerdir: "*Allah her şeyin yaratıcısıdır*"[21], "...*Sizi de yapmakta olduklarınızı da Allah yarattı*...",[22] yani amellerinizi o yarattı. "*Yaratan yaratmayan kimse gibi olur mu? Hiç düşünmez misiniz*".[23] Yüce Allah kendini yaratma eylemiyle övmektedir. Eğer yaratma da başkası ona ortak olursa, buradaki övünmenin bir anlamı kalmaz. Çünkü, yaratanın yaratılana ilişkin bilgisi, yaratma gücünün bir koşuludur. Allah şöyle buyurmaktadır: "*Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır*".[24] Yaratmanın niceliğine ilişkin bizim hiçbir bilgimiz yok-

---

19 Mutezile, kulun iyi ve kötü bütün fiillerine güç yetirdiği, bu nedenle de, yaptıklarının karşılık olarak, ahirette sevap ve cezayı hak ettiği konusunda görüş birliğine varmışlardır. Bkz. Şehristâni, **el-Milel**, I/45.

20 Cebr, gerçekte kul açısından fiilen gerçekleştirilmesi olumsuzlanarak, Tanrı'ya nispet edilmesidir. Cebriye birkaç kısma ayrılmaktadır: Salt Cebriye (Cebriyetü'l-Hâlise): Aslen fiilen yönelik hiçbir güç ve kul için hiçbir fiil oluşunu mümkün görmeyenlerdir. Ilımlı Cebriye: Aslında kul için etken olmayan bir gücün varlığını kabul eden kısmıdır. Bkz. Şehristâni, **el-Milel**, I/85.

21 Ra'd, 13/16.

22 Sâffât, 37/96.

23 Nahl, 16/17.

24 Mülk, 67/14.

tur. Biri yaratma gücü, diğeri de kazanma (kesb) olmak üzere bir güç yetirilenin iki güç altına girmesi mümkündür. Ancak bu bizim dünyamızda olanın (şâhid) aksine bir durumdur. Bununla, camda kırılmanın, dövülende acının meydana gelişi gibi, sebepler sonucu meydana gelen işlerin (mütevellidat) Allah'ın yaratmasıyla oluşu da sabit olmaktadır. Mutezileye göre ise bu kulun yaratmasıyla meydana gelmektedir.

Öldürülen kişi, eceliyle ölmüştür. Çünkü, öldürme (katl), hemen arkasından Allah'ın canlılarda ölümü yarattığı bir eylemdir. Mutezileye göre böyle birinin eceli kesintiye uğramıştır.[25]

Allah töz-ilinti, iyilik-kötülük (taat-isyân) bütün kainatın irade edicisidir. Çünkü Allah onun seçme yoluyla (ihtiyarla) yaratıcısı olduğundan, zorunlu olarak onların irade edicisi de olmaktadır. Ancak iyilik (taat) Allah'ın irade, meşiet, hoşnutluk, muhabbet, emir, kaza ve kaderiyle olurken; kötülük (ma'siyet) onun emir, muhabbet ve hoşnutluğuyla değil, kaza, kader, irade, meşietiyle olmaktadır. Eşarilere göre muhabbet ve hoşnutluk (rıza) irade gibi bütün varolanlara genelleştirilebilir. Mutezileye göre Allah kötülüğün değil, iyilik ve hayrın irade edicisidir.[26] Mubah olanlar konusunda ise anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Onların gerekçeleri Hz. Peygamberden ve bütün ümmetten aktarılan "*Allah'ın dilediği olur, dilemediği de olmaz*"[27] şeklinde rivayete sarılıp şu ayetlere dayanmışlardır: "*...Allah kullarına zulüm dileyecek değildir*"[28] "*Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslam'a açar...*"[29], "*Eğer Allah sizi azdırmak istiyorsa, ben size öğüt vermek istesem de, öğüdüm size fayda vermez*"[30], "*Allah dileseydi onlar ortak koşmazlardı*".[31] "*Allah dileseydi onları hidayet üzere birleştirirdi*"[32] Okunan ayetlerin yorumu, Allah kimseye zulüm dilemez şeklindedir. Çünkü dil bilimciler, bir adam "o sana zulüm dilemez"dedikleri zaman, bunun anlamı, "sana zulmetmek istemez" şeklindedir. Sonuç olarak, onlara göre irâde emri gerektirir. Bize göre ise fiili gerektirmektedir. İrade

---

[25] Mutezilenin ecel konusundaki görüşleri için bkz. Kadı Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s.872; Eş'arî, **Makalatü'l-İslâmiyyîn**, I/321-322.

[26] Mutezile'ye göre Yüce Allah, kendisine kötülük ve zulüm atfedilmesinden münezzehtir. Çünkü eğer zulmü yaratırsa, bu durumda zâlim olur. Tıpkı adaleti yaratışı nedeniyle âdil oluşu gibi. Bkz. Şehristânî, **el-Milel**, I/45.

[27] Ebû Davud, Kitâbü's-Sünne 7, 4/203; Kitâbü'l-Edeb 110, 4/321.

[28] Ğâfir, 40/31.

[29] En'âm 6/125.

[30] Hûd, 11/34.

[31] En'âm, 6/107.

[32] En'âm, 6/35.

yokluğa taalluk etmez. Bununla hidâyet ve dalâlet problemleri de kesinlikle açıklık kazanmış (sübût bulma) olmaktadır. Çünkü Allah'tan olan hidayet, kulda hidâyet fiilinin yaratılmasıdır. Sapıtma da onda sapıklık eyleminin yaratılmasıdır. Mutezile, Allah'tan olan hidayetin "doğru yolun açıklanması" ve sapıtmanın da "kulun sapık olarak isimlendirilmesi" veya kulun sapıklığı kendisinde yarattığı esnada "sapıklıkla hüküm giymesi"dir.[33]

Salah ve aslah'ın (iyi ve daha iyi) Allah için zorunlu olmayışı da açıklık kazanmaktadır. Çünkü Allah küfür ve isyanı yaratmıştır, halbuki insanların bunda hiçbir çıkarları yoktur. Mutezileye göre kul için aslah olanı kula vermek Allah'a vaciptir.[34] Kula faydası dokunan ve kendisine de hiçbir zararı dokunmadığı halde, Allah onu vermezse, bu durumda cimri konumuna düşer ki bu geçersiz bir görüştür. Çünkü Tanrılık, kendisine yüklenebilecek zorunlulukla çelişir.

---

[33] Mutezilenin bu konudaki görüşleri için bkz. Eş'ârî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,** I/324-325.

[34] Bkz. Kadı Abdülcebbâr, **el-Muğnî,** 8/4; **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,** s.301-302; İsferâyînî, **et-Tabsîr,** s.71-72.

FASL
GÜÇ YERİLEMEYEN TEKLİF

Gücün yetmeyeceği bir nesne ile mükellef tutma Eş'ari'nîn[35] aksine câiz değildir. Bunun gerekçesi şu ayetlerdir: *"Allah her şahsı ancak gücünün yettiği ölçüde mukellef kılar"*[36] veya gücün yetmeyeceği şeyin yüklenmesi ve teklifinden sığınma isteği ifade eden *"Ya Rabbi! Bize gücümüzün yetmeyeceği şeyi yükleme"*.[37] Bize göre, Allah-'ın bir insana bir dağı yüklemesi ve onun da ölmesi caizdir, ancak bir insana yaparsa sevap yapmaz ise cezaya maruz kalacak şekilde bir dağı yüklemesi caiz değildir. Yüce Allah'ın (melekleri) onların bunu bilmedikleri halde, *"şunların isimlerin bildirin"*[38] şeklindeki sözü, bir mükellef tutma (teklîf) değil, kıyamet gününde resimlerin diriltilmesini emretme gibi,[39] yapmaktan âciz bırakma hitabıdır.

---

[35] Eş'arî, *"Gözleri beni görmeye kapalı olan, kulak vermeye de tahammul edemez olan kafirleri o gün cehennemle yüz yüze getirmişizdir"* (Kehf, 18/100-101) ve *"..onların azabı kat kat olacaktır. Çünkü onlar gerçekleri ne görebiliyorlar ne de kulak veriyorlardı"* (Hûd, 11/20) gibi ayetlerin güç yetirilemeyecek şeyin teklifinin caiz oluşunu gösterdiğini belirtmektedir. Bkz. Eş'ârî, **Kitâbu'l-Luma'**, s.58.

[36] Bakara, 2/286.

[37] Bakara, 2/286.

[38] Bakara, 2/31.

[39] Kanaatimizce Nesefi, bununla kıyamet gününde ressamlara, *"yaptıklarınız şeyleri diriltin"* denileceğini ifade eden bir rivayete atıfta bulunmaktadır. Bu rivayet için bkz. Buhârî, Kitâbu'l-Buyu' 40, 3/23.

FASL
HARAM RIZIKTIR

Haram rızıktır ve herkes helal veya haram kendi rızkını yiyecektir. Bir insanın kendi rızkını yiyememesi veya başkasının onun rızkını yemesi düşünülemez. Mutezileye göre haram rızık değildir.[40] Bu görüş, bize göre rızkın "gıda" oluşu üzerine konuşlandırılmaktadır. Bir şahıs için gıda olarak taktir edilen bir şeyin başkası için gıda olması düşünülemez, tıpkı insanın helal ve haram ile beslenebilmesi gibi. Eğer "rızık" Mutezilenin dediği gibi "sahip oluş"tan ibaret olsaydı, hayvanların ona sahip olmaları düşünülemeyeceğinden rızıklanmamış olurlardı. Bunda Allah'ın vadinden dönmesi söz konusudur.

---

[40] Mutezileye göre, haram rızık değildi, Allah onu mülk olarak vermez ve Allah gasp edenlere değil, sahip olanlara rızık vermektedir. Bkz. Eş'ârî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,** I/322.

FASL
ALLAH'A İMÂN

Allah'a iman ittifakla farzdır. Ancak akıl, bize göre kendisiyle şeylerin güzellik ve çirkinliği, imanın ve nimeti verene şükrün gerekliliği bilinebilecek olan bir alettir. Gerçek anlamda tanıtıcı ve gerekli kılıcı Yüce Allah'tır. Ancak bu akıl aracılığıyla olmaktadır. Tıpkı peygamberin gerekli olanın bildiricisi oluşu gibi. Halbuki gerçek anlamda zorunlu kılan Allah'tır ancak bunu peygamber aracılığıyla yapmaktadır. Hatta Ebû Hanife şöyle demektedir: "Yerin ve göğün yaratılışını görüp de yaratıcısını bilmeyenin hiçbir mazereti olamaz". Eğer peygamber gönderilmemiş olsaydı, yine de yaratıklara Allah'ı akıllarıyla bilmeleri gerekli olurdu. Eş'arî şöyle demektedir: Akıl ile hiçbir şey haram ve gerekli kılınamaz. Ancak akılla şeylerin bir kısmının güzellik ve çirkinliklerinin bilinmesi mümkündür. Ona göre, teklife ilişkin bütün yargılar, nakilden çıkarılmaktadır.

İmân, tasdik (doğrulamak) etmekten ibarettir. Yüce Allah "*Sen bize iman etmezsin*"[41] yani sen bizi tasdik etmezsin buyurmaktadır. Allah nezdinden getirdiği şeylerde kim ki peygamberi tasdik ederse, o, kendisi ve Tanrı açısından mümindir. İkrâr, dinî hükümlerin uygulanabilmesi için bir koşul olmaktadır.

Hadisçilerin dediği gibi, ameller imana dahil değillerdir. Çünkü pek çok yerde "amel" "imân" üzerine atfedilmektedir. Atfedilen, üzerine atıf yapılandan başkadır. Çünkü imân, yapılan amellerin sıhhat şartıdır. Allah şöyle buyurmaktadır: "*inanmış (mümin) olduğu halde her kim ki güzel amel işlerse...*".[42] Bu ayette koşul (şart), koşullanan (meşrut) dan farklı olacaktır.

Yüce Allah "*İmân henüz onların kalplerine girmedi*"[43] ve "*Onların kalplerine imân yazıldı*"[44] buyurmaktadır. Bu ayetler, Kerrâmiye'nin "*imanın salt ikrardan ibaret oluşu*"[45] şeklindeki görüşlerini geçersiz kılmaktadır. İmânın, kulun tasdik etmesinden ibaret oluşu ve bizatihi artmayacağı ispat edilince, bu, imânın yaratılmış olduğu-

---

[41] Yûsuf, 12/17.
[42] Tâhâ, 20/112.
[43] Hucurât, 49/14.
[44] Mücâdele, 58/22.
[45] Bkz. Bağdadî, **el-Fark**, s.223.

nu ve artıp-eksilme kabul etmeyeceğini gösterir. İmanın artışına ilişkin gelen rivâyetler diğer ilintilerde olduğu gibi, benzerlerinin yenilenmesi, meyvesinin artışı, ve nurunun parlaklığı açısından olmaktadır.

Her kim ki bu tasdiki yerine getirirse, o gerçekten mümindir. Bir insanın "ben hayattayım inşallah" demesinin uygun düşmeyeceği gibi, "inşallah müminimdir" demesi de doğru olmaz. Eğer bundan sonra küfre girerse, bu, Şeytan'ın durumu gibi, onun mümin olmadığını göstermez. İyi kul (said) bazen isyan edip kötü olabilir; kötü insan da (şakî) bazen iyi bir insan olabilir. Eş'ari'ye göre bu noktada itibar sonuca olmaktadır. Mutezilenin aksine,[46] taklit yoluyla inanan birinin imanı, aklî araştırmayı terk edişi nedeniyle günahkar olsa da, tasdik etme eyleminin bulunuşu nedeniyle geçerlidir.

"İmân" ve "İslâm" terimleri, dış görünüşüyle amel edenlerin (zâhir ehli) aksine aynı kavramlardır. Çünkü Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *"Bedevi Araplar inandık dediler, onlara de ki, siz iman etmediniz, ancak "islâm" olduk deyiniz. Henüz sizin kalbinize iman yerleşmedi"*[47]. Ancak "İslâm" kavramına iki şekilde anlam verilmektedir: Birincisi: İstılahî (şer'î) anlamı ki, bu "iman" ile aynı anlama gelir. İkincisi, dilbilimsel (lugavî) anlamı ki, bu teslim olma, boyun eğme, barışa girme gibi anlamlara gelir. İşte ayette, kendilerinden iman nefyedildiği halde, var olduğu söylenilen "İslâm" budur.

Büyük günah işleyen kendisinde "tasdik eylemi"nin bulunuşu nedeniyle imandan çıkmaz. Günahkar kişi (âsî) tövbe etmeden ölürse, onun durumu Allah'ın dilemesine kalmıştır, dilerse onu affeder ve cennetine koyar, dilerse de onu büyük-küçük günahı miktarınca cezalandırır ve son durumu yine cennettir. Büyük günah işleyen kişi, lanetlenemez ve Cehennemde de sonsuza dek kalmaz. Bir insan büyük bir günahtan tövbe ederse, bir başka büyük günahı işlemekte ısrar etse de, tövbesi geçerlidir, ve ondan dolayı ceza görmez. Büyük günahlardan tövbe eden kimse, küçük günahlardan da tövbe etmeyi kendisi için gereksiz göremez. Ehl-i Sünnet'e göre, küçük günahlar nedeniyle de cezaya maruz kalması mümkündür.

---

46 Mutezileye göre, taklit yoluyla inanan kişinin imanı geçerli değildir. Çünkü taklit bir başkasının sözünü hiçbir delil istemeksizin kabul etmekten ibarettir ki bu boyuna kolye takmaya benzer. Böyle bir durumda olan kimsenin kendisini bilgiye ulaştırıcı bir yola girdiği düşünülemez. Bkz. Kadı Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,** s.61.

47 Hucurât, 49/14.

Haricilere göre, büyük veya küçük günah işleyip de âsi olan kimse, küfre girer ve sonsuza dek cehennemde kalır.[48]

Mutezileye göre,[49] eğer işlenen büyük günah olursa, imandan çıkar, küfre de girmez. Eğer işlenen küçük günah olursa ve büyük günahlardan sakınırsa, bundan dolayı ceza görmesi caiz olmaz. Ancak büyük günah işlerse bu durumda da onun affedilmesi uygun düşmez.

Mürcie'ye göre ise, küfürle birlikte hiçbir iyilik fayda sağlamadığı gibi, imanla birlikte hiçbir günahın zararı olamaz.[50]

Doğru olan, şu ayet nedeniyle bizim görüşümüzdür: *"Ey İman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size farz kılındı..."*[51] Bu ayette kasıtlı olarak adam öldüren kişi, mümin olarak adlandırılmıştır. *"Müminlerden iki grup savaşırlarsa ..."*[52] ayetinde ise isyancı kişi (yanı birbiriyle savaşanlar) mümin olarak adlandırılmaktadır. Kasten adam öldürenin ve diğerlerinin Cehennemde ebedi kalışıyla ilgili naslar, onu helal görene hamledilmektedir. Çünkü vadedilen konusunda vadinden dönmek mümkün değildir. Doğru olan vaidde de aynı durum soz konusudur. Bize göre, büyük günahın şefeat olmaksızın affı mümkün olunca, peygamberlerin ve hayırlı insanların şefaatinin caiz olması daha öncelikli olacaktır. Onlara göre, affetme (büyük günahtan dolayı) imkansız olunca, bu durumda şefaatinde bir anlamı olmamaktadır. Onların bu kabulleri, naslarla ve gelen rivayetlerle reddedilmektedir. Küfrün affedilmesi, Eş'arinin aksine, akıl açısından mümkün değildir. Onlara göre, müminin Cehennemde, kâfirinde Cennette sonsuza dek kalması akıl açısından mümkündür, ancak naslar bunun aksini bildirmişlerdir. Bize göre, Allah'ın, yalan söyleme, sefihlik, zulme güç yetirmekle nitelenmesi caiz olmaz. Çünkü muhal olan şeyler kudret kapsamına girmez. Mutezileye göre, Allah bunlara güç yetirir ancak onları yapmaz.

---

48 Bkz. Eş'arî, **Makalâtü'l-İslâmiyyîn,** I/168; Şehristânî, **el-Milel,** I/114.

49 Mutezileye göre büyük günah işleyen kimse mümin olarak adlandırılamaz. Çünkü o büyük günah işleyişi nedeniyle zemmedilmeyi hak etmiştir. Bu nedenle mümin veya kafir olarak adlandırılması uygun düşmez. İşlediği büyük günahtan tövbe etmeden bu dünyadan çıkarsa, Cehennemde sonsuza dek kalışı hak eder. Ancak onun cezası kâfirinkinden daha hafif olur. Bkz. Kadı Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse,** s.701-702, 712; Şehristânî, **el-Milel,** I/45.

50 Mürcie, şirk ile birlikte iyiliğin faydası olmayacağını iddia etmektedir. Aynı şekilde imanla birlikte hiçbir kötülüğün zarar vermeyeceğini. Bu durumda büyük günah işleyen kimse Cehenneme girmeyecektir. Bkz. Malatî, **et-Tenbih ve'r-Red,** s.146; Şehristânî, **el-Milel,** I/140.

51 Bakara, 2/178.

52 Hucurât, 49/9.

63

Kötülüklerin iyiliklerle giderilmesi yani Allah'ın iyiliklerin bereketiyle kötülükleri affetmesi mümkündür. Ancak, küfür hariç, kötülükler nedeniyle iyiliklerin iptali caiz değildir.

FASL
SEM'İYAT

Nas ile gelen hiçbir şeyi akıl inkar edemez. Münker ve nekirin sorgulayışı gibi hususları da kabul etmek gerekir. Büyük küçük herkes (ölüp) insanlar onlardan uzaklaştıklarında hesaba çekilirler. İster suda boğularak ölsün isterse de yırtıcı hayvanlar parçalasın yine sorguya çekilecektir. Doğru olan görüş şudur ki peygamberler hesaba çekilmezler. Müşrik çocukları da sorguya çekileceklerdir. Ebu Hanife, müşrik çocuklarının sorguya çekilmeleri ve cennete girmeleri konusunda tavakkuf etmiştir. Kafirler ve inananların isyancıları için kabir azabı ve taat ehli için onların cesetlerine hayat iade edilmek suretiyle nimet haktır. Azabın, ruha, bedene veya her ikisine de olacağından söz edilmektedir. "Onlar boğuldular ve ateşe arz edildiler" ayeti nedeniyle biz bunun nasıl oluşuyla ilgilenmiyoruz. Kıyamet gününde cesetlerin bir araya toplanması (haşru'l-ecsâd) ve onların diriltilmeleri haktır. Filozoflar, dirilmenin bedenlerle değil, ruh ile olacağını iddia etmişlerdir. Çünkü bir insan öldürüldüğünde, onun etinden bir başka insan yer ise, eğer yenilen bu parçalar bu bedene döndürülürse, bu durumda diğer bedenin azaları kaybolmuş olacaktır veya da aksi de alabilir. Biz diyoruz ki, insanda aslî ve yedek parçalar bulunmaktadır. İtibar edilen, aslî parçaların iade edilmesidir. Bir insanın bedeni için aslî olan parçalar diğeri için yedek parça durumundadır. Akıl sahibi varlıklar diriltildiği gibi, deliler, çocuklar, cinler, şeytanlar, hayvanlar, haşereler ve kuşlar da diriltilecektir.

(Kıyamet gününde) Kitapların (amel defterler) okunması haktır. İnananların kitapları sağlarından, inkarcılarınki ise sollarından veya arkalarından verilecektir. Onlar, hayatları boyunca Hafezelerin yazdıkları kitaplardır.

İnananlar ve inanmayanlar için teraziler kurulması da haktır. O, kendisiyle hayır-şer, insanların amellerinin tartılacağı ve amellerin miktarlarının bilineceği bir nesneden ibarettir. Biz onun niceliğini tam olarak bilemiyoruz.

Sırat haktır. O, Cehennemin sırtı üzerine kurulmuş bir köprüdür ki, üzerinden insanlar kimisi şimşek, rüzgar, iyi koşan at gibi geçerler (amellerine göre), kimisi de yaya ve karınca gibi geçerler.

İnsan organlarının konuşturulması haktır. Hz. Peygamberin havzı haktır. Cennet ve Cehennem haktır. Mutezilenin aksine Cennet ve Cehennem şu an yaratılmışlardır. Cennet ve Cehennemin hazırlanışını ve ebediliğini ifade eden naslar nedeniyle, Cehmiye'nin aksine, her ikisi de kendi ahalisiyle birlikte yok olmayacaklardır. İttifakla, cinlerden olan bir kâfir de azap görecektir. Müslüman (cinlerin) olanı ise, Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre tıpkı insan gibi Cennetle karşılık görecektir. Ebû Hanife ise onların görecekleri karşılığın (sevabın) niceliği hakkında tereddüt (tereddüt) etmektedir. Yüce Allah'ın bildirdiği, huri, köşkler, nehirler, ağaçlar, yiyecek ve içecekler ve cehennemliklerin zakkum, sıcak su ve zincir ve kelepçelere vurulmaları gibi şeyler, filozoflar ve Batiniye'in aksine haktır. Her hangi bir zaruret olmaksızın, nasların açık anlamlarından Batinilerin iddia ettikleri anlamlara dönmek sapıklık ve nasların reddedilmesi demektir.

Günahların helal görülmesi, Allah'tan emin olma veya O'ndan ümit kesme ve gaipten verdikleri haberlerde kâhinleri tasdik etmek küfürdür. Aynı kıbleye yönelen (ehl-i kıble) hiçbir kimsenin tekfir edilmesi caiz olamaz. Veli hiçbir zaman bir peygamber derecesine erişemez. Bunun gerekçesi Hz. Peygamberin şu hadisidir: *"Allah'a yemin olsun ki, Peygamberden sonra, Hz. Ebu Bekirden daha faziletli birinin üzene ne bir güneş doğmuş ve ne de batmıştır"*[53] Bu hadis, onun Nebi olanların altında ve nebi olmayan herkesten de daha faziletli olmasını gerektirir.

İnsanoğlunun en seçkinleri olan Peygamberler bütün meleklerden daha üstündürler. Halktan müttaki olan insanlar da sıradan meleklerden üstündürler. Seçkin melekler sıradan insanlardan daha üstündürler.

Allah'ın Hz. Adem'den ve onun zürriyetinden almış olduğu söz gerçektir. Biz levha (insanın kaderinin tayin edildiği yer), kaleme (insanların mukadderatını tespit eden kalem) ve insanlar için takdir olunan her şeye inanırız. Kalem olduğu şekliyle kaldırılmıştır. Kulun yaptığı hata ona ulaşmadan kalmaz, yapmadığı hata ise, ona ulaşmaz. Devlet başkanı zâlim bile olsa ona karşı ayaklanmayı uygun görmüyoruz. Seferde veya sefer dışında mest üzerine meshetmeyi uyun görüyoruz. Biz, Kiramen Katibin, ölüm melekleri ve onların âlemin ruhunu alışına inanıyoruz. İyi veya günahkar herkesin arkasında namaz kılmayı caiz görüyoruz. Hayatta olanların ölülerinin arkasından dua etmeleri ve

---

[53] Heysemî, Nurettin Ali b. Ebî Bekr, **Mecmau'z-Zevâid**, IX/360.

onlar adında sadaka vermelerinde yarar vardır. Allah dualara cevap verir ve ihtiyaçları giderir. Hz. Peygamberin bildirdiği Deccalin ortaya çıkışı,[54] Dabbetülarz,[55] Yecüc ve Mecüc,[56] Hz. İsanın dünyaya dönüşü,[57] güneşin batıdan doğuşu,[58] on kişinin cennetle müjdelenişi gibi hususlar gerçektir.

Her mümin, uyku halinde mümin oluşu gibi, ölümden sonra da gerçekten mümindir. Aynı şeklide resul ve nebiler de ölümlerinden sonra gerçekten nebi ve resuldürler. Çünkü nübüvvet ve imanla nitelenen ruhtur ve o da ölümle değişmez. Arapça ve Farsça olarak Allah'a "Mevcut" ve "Şey" isimlerinin verilmesi mümkündür. "Nûr", "Vech", "Yed", "Ayn" vs. isimlerin herhangi açıklama yapılmadan Farsça olarak Tanrı'ya itlakı caiz değildir. Bazı lafızların ise ancak izafet yoluyla itlakı mümkündür. İzafetsiz kullanımı caiz olmaz: İnsanların derecelerinin yükselticisi (refiu'd-derecât), İhtiyaçların gidericisi (kâdiyu'l-hâcât), Üzüntülerin gidericisi (hâzimu'l-Ahzâb), Kederlerin yok edicisi (fâricu'l-hem) ve Azabı şiddetli olan (Şedidu'l-İkâb) gibi. Tanrı'ya "mahcûb" (gizlenen) isminin verilişi caiz değildir. Bazıları Tanrı'ya "müstecîb" (çağrılara cevap veren) isminin verilmesini mümkün görmüşlerdir. "Akıllı" (âkil), "Uyanık" (Yakazân), "Dingin" (sâkin) gibi isimler de ne kendileri ve ne de zıtlarının Tanrı'ya itlakının mümkün olmayacağı isimlerdendir. Aynı şekilde Tanrı'ya "âlemin içinde" ve "âlemin dışında" gibi isimlerin atfedilmesi de mümkün değildir. Tanrı'ya "gaip" isminin atfedilmesi de caiz olmaz, bu nedenle "Tanrı insanlardan gâiptir" denilemez.

---

[54] Buhârî, Deccâl 27, VIII/130.
[55] Bkz. Müslim, İmân 72.
[56] Buhârî, Ehâdisü'l-Enbiyâ 28, VIII/132; Müslim, Kitâbu'l-Fiten 1, V/729.
[57] Buharî, Ehâdisü'l-Enbiyâ 49, IV/172.
[58] Tirmizî, Kitabu'l-Fiten 22, V/416.

FASL
DEVLET BAŞKANLIĞI
(İmamet)

Müslümanlar için kanunları (hükümler) ve hadleri uygulayıp orduları sevk ve idare edecek bir devlet başkanının (imamın) bulunması zorunludur. Bazı mutezililer bunun gerekli olmadığını söylemektedirler. Rafizilerin (şia)nın aksine imam gizli ve beklenen biri değil zahir olmalıdır. Aynı şekilde o erkek, hür, aklı başında, cesaretli, yetişkin ve Kureyş'ten olmalıdır. Takva mükemmel oluş şartıdır ve başkan fâsık oluşu nedeniyle azledilemez.

Mutezileye göre (takva) sıhhat (cevaz) şartıdır, başkan fıskı nedeniyle azledilebilir. Başkanın Haşimi, günahsız ve zamanının en faziletlisi olması şart değildir. Rafizilerin aksine, faziletçe üstün olan biri dururken, daha az faziletli biri de başkan olabilir. Ancak Rafizilerin aksine aynı zamanda iki başkanın bulunması caiz olamaz. Hz. Peygamber'den kendisinden sonra herhangi birinin başkan oluşu konusunda bir rivayet (nas) bulunmamaktadır. Eğer bir rivayet bulunsaydı meşhur olur yaygınlık kazanırdı. Ancak sahabe, Hz. Ebu Bekir'in başkanlığı konusunda, onun namaz kıldırmada imam olmasının emredilişiyle istidlal ederek, ittifak etmişlerdir. Sonra Hz. Peygamberin benden sonra "şu ikisine uyun" sözü nedeniyle Hz. Ömer'in başkanlığı konusunda ittifak etmişlerdir. Bunların başkanlıklarını inkar eden kafir olur. Sonra Hz. Osman Zinnureyn ve Hz. Ali'nin başkanlıkları konusunda ittifak etmişlerdir. Onların aralarındaki fazilet sıralamaları da bu şekildedir. Hz. Peygamber "Benden sonra hilafet otuz senedir" buyurmuş ve bu da Hz. Ali ile tamamlanmıştır.

BİBLİYOĞRAFYA

ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed,
Keşfu'l-Hafâ bi Müzîlu'l-Elbâs Ammâ İştehere Mine'l-Ahâdisis Ala Elsineti'n-Nâs, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
AFGANİ, Cemaleddin,
Dehriyyun'a Reddiye (Naturalizm Eleştirisi), (Çev: Vahdettin İnce), İstanbul, 1997
AKŞEHİRÎ, Ahmet b. Oğuzdânişmend,
el-İntikâd fi Şerhi Umdeti'l-İ'tikâd, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No: 3083/1
ALİYYULKÂRİ,
Şerhu Fıkhi'l-Ekber, Beyrut, 1984.
ALKIN,Yahya,
"İmâm Nesefî ve Tefsiri" Türkiye Diyânet Dergisi,Sayı: 2,c.XXII,Yıl 1986
BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir,
_______*el-Fark beyne'l-Fırak*, (tah: Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), Beyrut, 1993
_______*Usûlu'd-Dîn*, Beyrut, T.s.z,
BÂKİLLÂNÎ, Kâdı Ebu Bekir Muhammed,
Kitâbu't-Temhîd, tah.İmâduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1983.
BALA, Mirza,
"Buhara Hanlığı" Türk Ansiklopedisi, Ankara, 1956
BARTHOLD, W.
_______*"Soğd"*, İ.A, İstanbul, 1964
_______*"Mâverâunnehir"*, İ.A, İstanbul, 1964
BEYAZİ, Kemalleddin,
İşâratu'l-Merâm an İbârâti'l-İmâm, tah.Muhammed Zâhid b. El-Hasen el-Kevserî, İstanbul, 1949.
BİLMEN, Ömer Nasuhi,
Büyük Tefsir Tarihi, Ankara 1960
BUHARİ, Muhammed b. İsmail,
Es-Sahîh, Beyrut, 1991.
BURSALI, Mehmed Tahir,
Türkler'in Ulum ve Fununa Hizmetleri, (yayına hazırlayan:Said Öztürk), İstanbul, 1996.
CERRAHOĞLU, İsmail,
Tefsir Tarihi, Ankara, 1988
CÜRCANİ, Seyyid Şerif,
Şerhu'l-Mevâkıf, Mısır, 1907

CÜVEYNİ, İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Meâli,
Kitâbu'l-İrşâd, tah.Es'ad Temîm, Beyrut, 1992
ÇETİNER, Bedrettin,
Ebû'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri, İstanbul 1985
EBU DAVUD, Suleyman İbnu'l-Eş'as es-Sicistânî,
Sünenu Ebî Davud, Kâhire, 1988.
ESİN, Emel,
"*Amûderyâ*", D.İ.A, İstanbul, 1991.
EŞ'ÂRÎ, Ebû'l-Hasen,
______*Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, tah.Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1990.
______*Kitâbu'l-Luma'*, tah.Richard Mccarty, Beyrut, 1952.
______*Risâle fî İstihsani'l-Havzi fî İlmi'l-Kelâm,* neşr. Richard Mccarty, Beyrut, 1952.
FARABİ, Ebû Nasr,
______*Uyûnu'l-Mesâil,* Kâhire, 1952.
______*el-Medinetu'l-Fâzıla,* Mısır, trs.
FARUKİ, İsmail,
Tevhid, çev.Dilaver Yardım-Latif Boyacı, İstanbul, 1995.
FİKRÎ, Zekiyyu'l-Cezzâr,
Medâhilu'l-Müellifîn ve'l-A'lâmi'l-Arab, Riyad 1993
GULÂB, Muhammed,
"*el-Kelâm ve'l-Mütekkilmûn*", Mecelletü'l-Ezher, sayı:1, cilt: 11; Kahire 1940
GÜRÂNÎ, Ahmed b. Muhammed b. Kasım,
Şerhu Muhtasari'l-Menâr fî Usûli'l-Fıkh, tah: Şaban Muhammed İsmail, Kâhire 1988
GÜRÜN, Kamuran,
Türkler ve Türk Devletleri Tarihi, İstanbul, 1984.
HALLAF, Abdulvehhâb,
İslâm Hukuk Felsefesi Çev: Hüseyin Atay, Ankara 1973
HEFFENİNG,
"*Nesefî Maddesi*", İ.A (M.E.B.Y), İstanbul, 1964.
HAMEVİ, Şihabuddin Ebu Abdillah Yakut b. Abdillah,
el-Mu'cemu'l-Buldân, Beyrut, 1979.
İBN HACER,
ed-Dürerü'l-Kâmine, Beyrut trs.
İBN HUMAM, es-Sivasî,
el-Müsâyere, (Şerhleriyle Birlikte), İstanbul, 1979.
İBN KUTLUBOĞA,
Tacu't-Terâcim, Beyrut 1992
İMAMOĞLU, M.Ragıp,
İmâm Ebû Mansûr el-Maturidî ve Te'vilatu'l-Kuran'daki Tefsir Metodu, Ankara, 1991.

İSFERÂYÎNÎ,Ebû Muzaffer,
et-Tabsîr fi 'd-Din, tah.Kemal Yusuf Hût, Beyrut, 1983.
İSMAİL PAŞA,
Hediyyetü 'l-Ârifîn, Beyrut 1992
İSTAHARÎ, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed,
el-Mesâlik ve 'l-Memâlik, neşr.Abdullah el-Hinî, Kâhire, 1961.
IZBUDAK, Raşit,
Coğrafya Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1992.
KADI ABDÜLCEBBÂR,
Şerhu 'l-Usûli 'l-Hamse, Beyrut, 1988.
KATİP ÇELEBÎ,
Keşfu 'z-Zunûn, Beyrut 1990
KAYS Ali Kays,
el-İrâniyyûn ve 'l-Edebi 'l-Arabî, Tahran 1984
KEFEVÎ, Mahmud b. Süleyman,
Ketâibu 'A 'lâmi 'l-Ahyâr Min Fukahai Mezhebi Numani 'l-Muhtar, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Bölümü: 630,
KEHHÂLE, Ömer Rıza,
Mu 'cemu 'l-Müellifîn, Beyrut, trs.
KURAŞÎ, Ebû'l-Vefâ, Muhyiddin b. Muhammed b Muhammed b. Nasrullah,
El-Cevâhiru 'l-Mudîe fî Tabakâti 'l-Hanefiyye, tah.Abdulfettah Muhammed, Kâhire, 1993.
KİTAPÇI, Zekeriya,
______*Türkistanda İslamiyet ve Türkler*, Konya, 1988.
______*Türklerin İslâm Medeniyetindeki Yeri*, Ankara, D.İ.B.Y, 1988.
Kutluer İlhan,
"*Berâhime 'den İbn Sînâ 'ya Nüvüvvetin İnkâr ve İsbâtı*", Bilgi Ve Hikmet Dergisi, Sayı 11, İstanbul, 1995
LAVÛS Henri,
Nazariyyâtü Şeyhi 'l-İslâm İbn Teymiyye, Kâhire 1976
LEKNEVÎ, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed,
Fevâidu 'l-Behiyye fî Terâcimu 'l-Hanefiyye, Kâhire 1906
MALATİ, Abdurrahman,
et-Tembih ve 'r-Red, Beyrut, 1968.
MÂTÜRÎDÎ, Ebu Mansur,
Kitâbu 't-Tevîd,(Neşr: Fethullah Huleyf), Ofset Baskı, İstanbul 1979
MİNORSKY,V,
"*Nahşeb Maddesi*", İ.A (M.E.B.Y), İstanbul, 1964.
NECCÂRÎ, Halîl b. Ali b. Abdillah,
Şerhu Umdeti 'l-Akâid, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Bölümü, No: 1667
NESEFÎ, Ebu'l-Muîn,
Tabsıratu 'l-Edille, tah.Claude Selame, Dımaşk, 1993.

NESEFÎ, Ebû'l-Berekat Ahmed b. Mahmud,
______*el-İ'timâd fi 'l-İ'tikâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih yazmaları bölümü, No: 3085
______*el-Müntehab fi Usûli 'l-Mezheb*, tah.Salim Öğüt, Kâhire, 1988.
______*Keşfu 'l-Esrâr*, Beyrut, 1985.
______*Medâriku 't-Tenzih ve Hakâiku 't-Te 'vîl*, İstanbul, 1984.
______*el-Umde fi 'l-Akâid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih yazmalar bölümü 3083
NUVEYHİZ, Adil,
Mu'cemu 'l-Mufessirin, Beyrut, 1982.
RAZİ, Fahruddin,
Muhassal çev.Hüseyin Atay: Kelam'a Giriş, Ankara, 1978.
SABÛNÎ, Nureddin,
el-Bidâye, tah.ve çev.Bekir Topaloğlu, Ankara, 1991.
SAMİ, Şemseddin,
Kamûsu 'l-A 'lâm, İstanbul 1316
SEM'ÂNÎ, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed İbn Mansur et-Temîmî,
el-Ensâb, Takdim-Ta'lik: Abdullah Öber el-Barûrî, Beyrut 1988
ŞEHRİSTÂNÎ, Muhemmed b. Abdülkerim b. Ahmed,
el-Milel ve 'n-Nihal, tah.Muhammed Seyyid Keylanî, Beyrut, trs.
ŞEŞEN, Ramazan,
İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985
ŞEYHZADE, Abdurrahim,
Nazmu 'l-Ferâid, Mısır, 1317.
TAFTAZÂNÎ, Saduddin,
Şerhu 'l-Akâid, tah.Ahmed Hicazi es-Sekâ, Kâhire, 1988
TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed b. Mustafa,
______*Miftâhu 's-Saâde*, Tah: Kâmil Bekri, Dâru Kütübi'l-Hâdise, Kâhire 1968
______*Mevzuâtü 'l-Ulûm*, Çev: Kemalettin Mehmed Efendi, Nâşir: Ahmet Cevdet, İstanbul 1313
______*Tabakâtü 'l-Fukaha*, Musul, trs.
TEMÎMÎ, Abdulkadir,
Tabakâtü 's-Seniyye fi Terâcimi 'l-Hanefiyye, Riyad 1989
TÜMER, Günay, "*Brahmanizm*" Maddesi, D.İ.A, İstanbul, 1992
UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı,
Osmanlı Devletinin İlmiyye Teşkilatı, T.T.K.Y,Ankara 1988
UZUNPOSTALCI, Mustafa, "*Ahsikesi Maddesi*" İ.A, (T.D.V), İstanbul 1989
Yüksel, Hasan Avni,
Türk-İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya, İstanbul, 1996.
ZEHEBÎ, Muhammed b. Hüseyin,
et-Tefsîr ve 'l-Mufessirûn, Kâhire 1976

KARMA İNDEKS

"شرح عمدة العقائد"، المكتبة السليمانية، القسم: فاتح، رقم: ٥٣٦٢.

الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر،

"مجمع الزوائد و منبع الفوائد"، بيروت ١٩٨٨.

هيفينينج،

"النسفي"، المعارف الإسلامية، استابول، ١٩٦٤.

ـــــــــ"**آراء أهل المدينة الفاضلة**"، مصر، بدون تاريخ.

قاضي عبد الجبار،

"**شرح الأصول الخمسة**"، بيروت، ١٩٨٨.

القرشي،أبو الوفاء محيي الدين بن محمد عبد القادر بن محمد بن نصر الله بن سالم الحنفي،

الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية "، تحقيق : عبد الفتاح محمد، القاهرة، ١٩٩٣.

قيس آلقيس،

"**الإيرانيون و الأدب العربي**"، طهران، ١٩٨٤.

كاتب الجلبي، مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة،

"**كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون**"، بيروت، ١٩٩٠.

الكفوي، محمود بن سليمان،

كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب نمان االمختار ،الكتبة السليمانية ، القسم: خالت أفندي، رقم: ٦٣٠.

اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي بن محمد،

" **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**"، القاهرة، ١٩٠٦.

الماتردي، أبو منصور،

"**كتاب التوحيد**"، تحقيق: فتح الله خليف، إستانبول، ١٩٧٩.

الملطي، عبد الرحمان،

"**التنبه و الرد**"، بيروت، ١٩٦٨.

النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد،

"**تبصرة الأدلة**"، تحقيق:كلود سلامة، دمشق، ١٩٩٣.

النسفي، أبو البركات أحمد بن محمود،

"**الاعتماد في الإعتقاد**"، المكتبة السليمانية، القسم: فاتح، رقم:٣٠٨٥.

النكساري، شمس الدين محمد بن ابراهيم،

"**السلفية**" بيروت، ١٩٩٠.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد،

"**الملل و النحل**"، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

شيخ زاده، عبد الرحيم،

نظم الفرائد و جمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتردية و الأشعرية في العقائد"، مصر، ١٣١هـ.

طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى،

______ "**طبقات الفقهاء**"، موصول، بدون تاريخ.

______ **مفتاح السعادة** "، تحقيق كامل بكري، دار الكتب الحادثة، القاهرة ، ١٩٦٨.

______ "**موضوعات العلوم**"، ترجم: كمال الدين محمد أفندي، إستانبول، ١هـ.

عادل نويهض،

"**معجم المفسرين**"، بيروت، ١٩٨٢.

عبد الوهاب الصابوني،

"**عيون المؤلفات**"، تحقيق: محمود رفاحوري، حلب، ١٩٩٢.

العجلوني، إسماعيل بن محمد،

كشف الخفاء و مزيل الإلباس عما اشبهر من الأحاديث على ألسنة الناس"، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨.

الغزالي، أبو حامد محمد،

"**إلجام العوام عن علم الكلام**"، بيروت، ١٩٩٤.

غلاب محمد،

"**الكلام و المتكلمون**"، مجلة الأزهر، جلد:١١، رقم:١، القاهرة، ١٩٤٠.

الفارابي، أبو نصر،

______"**عيون المسائل**"، القاهرة، ١٩١٠.

"**هدية العارفين و أسماء المؤلفين و آثار المصنفين**"، بيروت، ١٩٨.

البابرتي أكمل الدين أبو عبد الله محمد بن محمد الحنفي،

شـــرح عمدة العقائد للنسفي المكتبة السليمانية، قسم عمجه زاده حسين باشا، تحت رقم ٢/٣١٢.

البخاري، محمد بن اسماعيل بن ابراهيم،

"**صحيح البخاري**"، دار الفكر، بيروت، ١٩٩١.

البغدادى،عبد القاهر ،

ـــــــــ"**الفرق بين الفرق**"، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، ١٩٩٣

ـــــــــ"**أصول الدين**"، بيروت بدون تاريخ.

الترمزي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة،

"**سنن الترمزي**"، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

التفتازاني، سعد الدين،

"**شرح العقائد**"، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة ١٩٨٨.

التميمي، تقي الدين عبد القادر

طـــبقات الشـــنية في تراجم الحنفية ، تحقيقعبد الفتاح محمد الحلو، رياض ١٩٨٩.

التميمي، أبو سعيد عبد الكريم بن محمود السمعاني،

"**الأنساب**"، تقديم: عبد الله عمر البارودي، بيروت، ١٩٨٨.

الجرجاني، "**شرح المواقف**"،

الجويني، إمام الحرمي، "**كتاب الإرشاد**"، ص.١٢٩.

الحموي، "**المعجم البلدان**"،

الذهبي، محمد حسين،

" **التفسير و المفسرون**"، مصر، ١٩٧٦.

سعيد رمضان البوطي،

المصادر

أبو داود، سنة، سليمان ابن الأشعث السجستاني،

"سنن أبي داود"، القاهرة، ١٩٨٨.

الإسفرآيني، أبو مظفر،

التبصير في الدين"، تحقيق: كمال يوسف الحوت، بيروت، ١٩٨.

الأشعري، أبو الحسن،

______**كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدعة** "، تحقيق: Richard Mccarty، بيروت ١٩٥٢.

______**"مقالات الإسلاميين** "، تحقيقمحمد محي الدين عبد الحميد، بيروت ١٩٩٠

الأقشهري، أحمد بن اغوذ دانش مند

الإنتقاد في شرح عمدة الإعتقاد المكتبة السليمانية، قسم فاتح، تحت رقم ١/٣٠٨٣.

ابن حزم، أبو محمد،

"الفصل في الملل و الأهواء النحل"، بيروت ١٩٨٦.

ابن الحجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن الحجر،

"الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة"، بيروت بدون تاريخ.

ابن نظور، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم الإفريغقي المصري،

"لسان العرب"، دار صادر للطباعة النشر، بيروت، ١٩٩٥.

ابن قطلو بغا،

"تاج التراجم"، تحقيق: ابراهيم صالح، بيروت ١٩٨٢.

اسماعيل باشا،

فهرس الأعلام و الفرق و الاصطلاحات

فهرس أحاديث الرسول

فهرس الآيات

الفهارس

عثمان[٣٧٨] ذي النورين. ثم على على المرتضى و على هذا ترتيبهم في الفضيلة و قد قال عليه السلام: **{الخلافة من بعدى ثلاثون سنة}**[٣٧٩] و قد تمت بعلى رضى الله عنه.

[٣٧٨] – عثمان : ث

[٣٧٩] حَدَّثَنَا سَوَّارُ بْنُ عَبْدِ اللَّه حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِث بْنُ سَعيد عَنْ سَعيد بْنِ جُمْهَانَ عَنْ سَفينَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّه صَلَّى اللّهم عَلَيْه وَسَلَّمَ خلَافَةُ النُّبُوَّة ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ يُؤْتي اللَّهُ الْمُلْكَ أَوْ مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ قَالَ سَعيدٌ قَالَ لي سَفينَةُ أَمْسكْ عَلَيْكَ أَبَا بَكْرٍ سَنَتَيْنِ وَعُمَرُ عَشْرًا وَعُثْمَانُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ وَعَليٌّ كَذَا قَالَ سَعيدٌ قُلْتُ لسَفينَةَ إِنَّ هَؤُلَاءِ يَزْعُمُونَ أَنَّ عَليًّا عَلَيْه السَّلَام لَمْ يَكُنْ بخَليفَةٍ قَالَ كَذَبَتْ أَسْتَاهُ بَني الزَّرْقَاءِ يَعْني بَني مَرْوَانَ، ابو داود: كتاب السنة، ٩، ٢٠٧/٤.

فصل

الإمامة

لا بد للمسلمين من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم و إقامة حدودهم و تجهيز جيوشهم. و قال بعض المعتزلة[٣٧٥] نصب الإمام ليس بواجب. ينبغي أن يكون ظاهرا لا مخفيا و لا منتظرا خلافا للروافض[٣٧٦] و أن يكون حرا ذكرا بالغا عاقلا شجاعا قريشيا. و التقوى شرط الكمال، ف ينعزل الإمام بالفسق.

و عند المعتزلة شرط الجواز فينعزل به. و لا يشترط أن يكون هاشميا أو معصوما أو افضل أهل زمانه. فينعقد إمامة المفضول مع قيام الفاضل خلافا للروافض. ولا يجوز نصب إمامين في عصر واحد خلافا لهم.

و ما نص رسول الله صلى الله عليه و سلم على إمامة أحد بعده. إذ لو نص لاشتهر. لكن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين اجتمعت على خلافة الصديق رضى الله عنه استدلالا بأمر الصلاة. ثم على عمر رضى الله عنه لقوله عليه السلام:**{اقتدوا بالذين من بعدى}**[٣٧٧] **فلو كان أنكر أحد** خلافتهما يكفر. ثم على

---

[٣٧٥] أنظر، الأشعرى، **"مقالات الإسلاميين"**، ١٤٩/٢؛ البغدادي، **"أصول الدين"**، ص.٢٧١-٢٧٢؛ النسفي، **"الإعتماد"**، و.١٠٥/أ.

[٣٧٦] أنظر لآراء الروافض، الأشعري، **"مقالات الإسلاميين"**، ٩٠/١-٩١؛ البغدادي، **"أصول الدين"**، ص. ٢٧٣؛ الشهرستانى، **"الملل و النحل"**، ١٧٠/١.

[٣٧٧] حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الصَّبَّاحِ الْبَزَّارُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ زَائِدَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ رِبْعِيٍّ وَهُوَ ابْنُ حِرَاشٍ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ** ، الترمزي، كتاب المناقب، كتاب المناقب ١٦، ٥٧٠/٥، رقم الحديث: ٣٦٦٣.

و كل مؤمن بعد موته مؤمن حقيقة كما في حال نومه و كذا الرسل و الأنبياء عليهم السلام بعد وفاقم رسل و أنبياء حقيقة. لأن المتصف بالنبوة و الإيمان هو الروح و هو[٣٧٠] لا يتغير بالموت. و يجوز إطلاق اسم الشيء و الموجود بالعرابية و الفارسية على الحق[٣٧١] و اسم النور و الوجه و اليد و العين و الجنب و نحو ذلك لا يجوز اطلاقها بالفارسية من غير التأويل. و بعض الألفاظ يجوز اطلاقها مضافا و لا يجوز بدون الإضافة.كوله تعالى :**{رفيع لدرجات...}**[٣٧٢] و قاضى الحاجات و هازم الأحزاب و فارج الهم و شديد العقاب. و لا يجوز إطلاق اسم المحجوب. و بعضهم جوزوا لفظة[٣٧٣] المستجيب.

و من الأسامى ما لا يجوز إطلاقها و ضدها كالساكن و اليقظان و العاقل و كذا لا يجوز إطلاق اسم الداخل في العالم و الخارج منه عليه.[٣٧٤] و لا يجوز إطلاق اسم الغائب عليه. و يجوز ان يقال غيب عن الخلق.

وَاقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ (وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا) البخاري، أحاديث الأنبياء ٤٩، ٤/١٧٢.

٣٦٩ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ حِينَ غَابَتِ الشَّمْسُ وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ فَقَالَ يَا أَبَا ذَرٍّ أَتَدْرِي أَيْنَ تَذْهَبُ هَذِهِ قَالَ قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ فَإِنَّهَا تَذْهَبُ تَسْتَأْذِنُ فِي السُّجُودِ فَيُؤْذَنُ لَهَا وَكَأَنَّهَا قَدْ قِيلَ لَهَا اطْلُعِي مِنْ حَيْثُ جِئْتِ **فَتَطْلُعُ مِنْ مَغْرِبِهَا** قَالَ ثُمَّ قَرَأَ وَذَلِكَ مُسْتَقَرٌّ لَهَا قَالَ وَذَلِكَ قِرَاءَةُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ أَبُو عِيسَى وَفِي الْبَاب عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ وَحُذَيْفَةَ بْنِ أَسِيدٍ وَأَنَسٍ وَأَبِي مُوسَى وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ * الترمزي، كتاب الفتن ٢٢، ٥/٤١٦.

٣٧٠ + باق: ت

٣٧١ للحق: أ

٣٧٢ سورة غافر ٤٠/١٥. + ذو العرش: أ

٣٧٣ لفظ:ب

٣٧٤ – عليه: ت

الميثاق الذى أخذه الله تعالى من آدم عليه السلام[٣٦٢] و ذريته حق. و نؤمن[٣٦٣] باللوح و القلم و جميع ما قدر لهم. و جف القلم بما هو كائن و ما أخطأ العبد لم يكن ليصيبه و ما أصابه لم يكن ليخطئه. و لا نرى الخروج على الأئمة و ان جاروا. و نرى المسح على الخفين في الحضر و السفر و نؤمن بكرام الكاتبين و ملك الموت و قبضه أرواح العالمين و نرى الصلاة خلف كل بر و فاجر و في دعاء الأحياء للأموات و صدقتهم عنهم نفع.[٣٦٤] و هو يجيب الدعوات و يقضى الحاجات و ما أخبر به النبي صلى الله عليه و سلم من خروج الدجال[٣٦٥] و دابة الأرض[٣٦٦] و يأجوج و مأجوج[٣٦٧] و نزول عيسى[٣٦٨] عليه السلام و طلوع الشمس من مغربها[٣٦٩] و الكف عن الصحابة و الشهادة بالعشرة بالجنة حق.

---

٣٦٢ - عليه السلام: ب

٣٦٣ تؤمن:ب

٣٦٤ + لهم:ب

٣٦٥ أنظر، البخاري، الدجال ٢٧: ٨/١٣٠.

٣٦٦ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثٌ إِذَا خَرَجْنَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا طُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا **وَالدَّجَّالُ وَدَابَّةُ الْأَرْضِ** *مسلم. إيمان ٧٢.

٣٦٧ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّ زَيْنَبَ بِنْتَ أَبِي سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ بِنْتِ أَبِي سُفْيَانَ عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ رَضِي اللَّهم عَنْهمنَّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَيْهَا فَزِعًا يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَيْلٌ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرٍّ قَدِ اقْتَرَبَ فُتِحَ الْيَوْمَ مِنْ **رَدْمِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ** مِثْلُ هَذِهِ وَحَلَّقَ بِإِصْبَعِهِ الْإِبْهَامِ وَالَّتِي تَلِيهَا قَالَتْ زَيْنَبُ بِنْتُ جَحْشٍ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَهْلِكُ وَفِينَا الصَّالِحُونَ قَالَ نَعَمْ إِذَا كَثُرَ الْخَبَثُ ، البخاري، أحاديث الأنبياء ٢٨، ٨/١٣٢؛ مسلم، كتاب الفتن:١، ٥/٧٢٩.

٣٦٨ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِي اللَّهم عَنْهم قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ **لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزِلَ فِيكُمُ ابْنُ مَرْيَمَ** حَكَمًا عَدْلًا فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ وَيَقْتُلَ الْخِنْزِيرَ وَيَضَعَ الْجِزْيَةَ وَيَفِيضَ الْمَالُ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ حَتَّى تَكُونَ السَّجْدَةُ الْوَاحِدَةُ خَيْرًا مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ

يثاب بالجنة كالإنسي عند أبي يوسف[٣٥٧] و محمد[٣٥٨] رحمهم الله و أبو حنيفة رضى الله عنه توقف في كيفية ثواهم. و ما اخبر الله تعالى من الحور و القصور و الأنهار و الأشجار و الأطعمة و الأشربة و عذاب أهل النار من الزقوم و الحميم و السلاسل و الأغلال حق خلافا للباطنية **(أ/٩.ب)** و الفلاسفة. و العدول عن ظواهر النصوص الى معان يدعيها أهل الباطن من غير ضرورة إلحاد و رد النصوص.

و استحلال المعصية و اليأس من الله تعالى و الأمن منه و تصديق الكاهن بما يخبر به من الغيب كفر. و لا يجوز تكفير أهل القبلة. و لا يبلغ ولى درجة الأنبياء لقوله عليه السلام: **{و الله ما طلعت شمس و لا غربت بعد النبيين على أحد افضل من أبي بكر رضى الله عنه}**[٣٥٩] فهذا يقتضي ان ابا بكر افضل من كل من ليس بنبي و دون من كان نبياً.

و خواص بنى آدم هم المرسلون[٣٦٠] افضل من جملة الملائكة و عوام بنى آدم من الأتقياء افضل من عوام الملائكة. و خواص الملائكة[٣٦١] افضل من عوام بنى آدم. و

---

٣٥٦ أنظر، الأشعري، **"مقالات الإسلاميين"**، ١٦٧/٢؛ البغدادي، **"الفرق بين الفرق"**، ص.٢١١.

٣٥٧ هو الإمام أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الحنفي المتوفى سنة ١٨٢ اثنتين و ثمانين و مائة، طاش كبرى زاده، **"طبقات الفقهاء"**، ص.١٥؛ كاتب الجلبي، **"كشف الظنون"**، ١٤١٥/٢.

٣٥٨ محمد بن الحسن الشيباني، أبو عبد الله الفقيه الحنفى البغدادي توفى سنة ١٨٩ تسع و ثمانين و مائة و من تصانيفه الاحتجاج على مالك، الاكتساب في الرزق، المستطاب، الجامع الصغير في الفروع، الجامع الكبير كذا. الجر جانيات، الرقيات في المسائل، الزيادات في الفروع، السير الصغير في الفقه، عقائد الشيبانية قصيدة الفنية، كتاب الإكراه، كتاب الحاج، كتاب الحيل، كتاب الشروط. طاش كبرى زاده، **"طبقات الفقهاء"**، ص.١٦؛ اسماعيل باشا، **"هدية العارفين"**، ٨/٢.

٣٥٩ أنظر: الهيثمى، نور الدين على بن أبي بكر، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت ١٩٨٨، ج.٩، س. ٤٤؛ لكن قال الهيثمى ان هذا الحديث و ما شبهه ضعيف.

٣٦٠ مرسلون:ث

٣٦١ - و خواص الملائكة: ث

اردت الى بدن هذا فقد ضاع ذلك البدن. و بالعكس، قلنا: في الإنسان أجزاء أصلية و فضلية. و المعتبر إعادة الأصلية و أصلية هذا الانسان فاضلة لغيره. و كما يحى[٣٤٧] العقلاء[٣٤٨] يحى[٣٤٩] المجانين و الصبيان و الجن و الشياطين و البهائم و الحشرات و الطيور.

و قراءة الكتب حق. و يعطى كتاب المؤمنين بيمينه و كتاب الكافر بشماله أو وراء ظهره و هي كتب كتبه الحفظة أيام حياتهم. و الميزان حق للكفار و المسلمين و هو عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال و يوزن[٣٥٠] أعمالهم خيرا أو كان شرا و نتوقف في كيفيته.

و الصراط حق. و هو جسر ممدود على متن جهنم يمر عليه الخلائق منهم كالبرق[٣٥١] و منهم كالريح[٣٥٢] و منهم كالجواد المسرع[٣٥٣] و منهم كالماشي و منهم كالنملة.

و انطاق الجوارح حق. و الحوض حق. و الجنة حق. و النار حق. و الجنة و النار مخلوقتان اليوم خلافا للمعتزلة. و لا فناء لهما و لأهلهما ابداً[٣٥٤] خلافا للجهمية لتنصيص[٣٥٥] على الأعداد و الخلود[٣٥٦]. و الجني الكافر يعذب بالنار اتفاقا. و المسلم

---

[٣٤٧] يجئ: ب

[٣٤٨] عقلاء: ب

[٣٤٩] يجئ: ب

[٣٥٠] توزن: ب،ث

[٣٥١] + الخاطف: ب

[٣٥٢] + المسرع:ب

[٣٥٣] المسروع:ث؛ – كالجواد المسرع:ب

[٣٥٤] – ابداً:أ

[٣٥٥] – لتنصيص: أ

العفو عن الكفر لا يجوز عقلا خلافا للأشعرى و تخليد المؤمنين[٣٤١] في النار و الكافرين في الجنة يجوز عقلا عندهم الا ان السمع ورد بخلافه. و عندنا لا يجوز[٣٤٢] و لا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم و السفه و الكذب. لأن المحال لا يدخل تحت القدرة و عند المعتزلة يقدر و لا يفعل. و يجوز ذهاب السيئات بالحسنات اى ان يعفو الله تعالى عن السيئات ببركة الحسنات (أ/٩.أ) و لا يجوز ان يبطل الحسنات لشؤم المعاصى الا بالكفر.

فصل

السمعيات

كل ما ورد السمع به لا يأباه العقل. يجيب قبوله كسؤال منكر و نكير و هو لكل ميت صغير أو كبير فيسأل اذا غاب[٣٤٣] عن الآدميين و اذا مات في الماء أو أكله السبع فهو مسئول و الأصح ان الأنبياء عليهم السلام[٣٤٤] لا يسألون. و يسأل أطفال المؤمنين. و أبو حنيفة رحمه الله توقف في أطفال المشركين في السؤال و دخول الجنة و عذاب القبر للكفار و لبعض العصاة من المؤمنين و الإنعام لاهل الطاعة بإعادة الحياة في الجسد[٣٤٥] –و ان توقفنا في اعادة الروح– حق. ثم قيل العذاب على الروح و قيل على البدن و قيل عليهما. و لكن لا نشتغل بكيفيته لقوله تعالى: **{أغرقوا فادخلوا نارا}**[٣٤٦]. و حشر الاجساد و إحياؤها يوم القيامة حق. و زعمت الفلاسفة ان الحشر للأرواح دون الأجساد، لأنه اذا قتل انسان و اغتذى به انسان آخر فتلك الأجزاء ان

---

[٣٤١] المؤمن:ب

[٣٤٢] + عقل:ب

[٣٤٣] غابه:ب

[٣٤٤] + الصلاة: ت

[٣٤٥] + حق: ت

[٣٤٦] سورة نوح ٢٥/٨١.

عند المعتزلة[٣٣٢] ان كانت كبيرة يخرج من الإيمان و لا يدخل في الكفر و ان كانت صغيرة و اجتنب الكبائر لا يجوز التعذيب عليها و ان ارتكب الكبائر لا يجوز العفو عنها[٣٣٣] و قالت المرجئة[٣٣٤] لا يضر مع الإيمان ذنب كما ى ينفع مع الكفر[٣٣٥] طاعة فالصحيح قولنا لقوله تعالى: **{يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى}**[٣٣٦] فسمى قاتل النفس عمدا مؤمنا.[٣٣٧] **{وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا...}**[٣٣٨] فسمى الباغي مؤمنا. و التخليد المنصوص للقاتل عمدا و غيره محمول على المستحل و لا يجوز الخلف في الوعد. و كذا الوعيد في الصحيح. و لما جاز عندنا غفران الكبيرة بدون الشفاعة فلأن يجوز شفاعة الأنبياء و لأخيار أولى. و عندهم لما امتنع العفو فلا فائدة في الشفاعة[٣٣٩] و مذهبهم مردود بالنصوص[٣٤٠] و الأخبار. و

---

٣٣١ أجمعت الخوارج بتكفير مرتكب الكبيرة و تخليده في النار، أنظر، الأشعرى، **"مقالات الإسلاميين"**، ١ ١/١٦٨؛ الشهرستاني، **"الملل و النحل"**، ١١٤/١.

٣٣٢ عند المعتزلة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا، هو ما قد ثبت أنه يستحق بارتكاب الكبيرة الدم ز اللعن، لهذا لا يجوز ان يسمى مؤمنا او كافرا. و إذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها، استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار. قاضى عبد الجبار، **"شرح الأصول الخمسة"**، ص.٧٠١-٧٠٢؛ ٧١٢؛ الشهرستاني، **"الملل و النحل"**، ٤٥/١.

٣٣٣ - و ان ارتكب الكبائر لا يجوز العفو عنها:ت

٣٣٤ زعمت المرجئة أنه لا ينفع مع الشرك حسنة، كذلك لا يضر مع التوحيد سيئة و زعموا أنه لا يدخل النار أبدا، و ان ارتكب **العظائم**، و ترك الفرائض، و عمل الكبائر. الملطى، **"التنبيه و الرد"**، ص.١٤٦؛ الشهرستاني، **"الملل و النحل"**، ١٤٠/١.

٣٣٥ عدم الإيمان:ث

٣٣٦ سورة البقرة ١٧٨/٢.

٣٣٧ + و قال تعالى: ث

٣٣٨ سورة الحجرات ٤٩/ ٩.

٣٣٩ + في حقهم: ت

٣٤٠ بالنص: ب

للختم. و إيمان المقلد صحيح لوجود التصديق و ان كان عاصيا بترك الاستدلال خلافا للمعتزلة[٣٢٢].

و الإيمان و الإسلام واحد خلافا لأصحاب الظواهر لقوله تعالى: **{قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا و لما يدخل الإيمان في قلوبكم...}**[٣٢٣] الآية. لكن الإسلام على وجهين: شرعي؛ و هو بمعنى الإيمان[٣٢٤] و لغوى ؛ و هو بمعنى استسلم، و انقاد، و دخل في السلم و هو الذي أثبته لهؤلاء الأعراب مع نفى الإيمان عليهم.

و مقترف الكبيرة لا يخرج من الإيمان لبقاء التصديق و العاصي اذا مات بغير توبة فهو في مشيئة الله تعالى ان شاء عفى عنه و ادخل[٣٢٥] الجنة و ان شاء عذبه[٣٢٦] بقدر ذنبه صغيرة أو كبيرة ثم عاقبة أمره الجنة.[٣٢٧] و لا يخلد في النار و لا يلعن صاحب الكبيرة و من تاب كبيرة[٣٢٨] صحت توبته مع الإصرار على كبيرة أخرى. و لا يعاقب بها و من تاب من الكبائر و لا يستغني عن توبة الصغائر و يجوز ان يعاقب بها عند أهل السنة. و عند[٣٢٩] الخوارج من عصى صغيرة أو كبيرة فهو[٣٣٠] كافر يخلد في النار[٣٣١]. و

---

[٣٢٢] عند المعتزلة إيمان المقلد ليس بصحيح، لأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة و بينة حتى يجعله كالقلادة في عنقه؛ و ما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقا للعلم، قاضي عبد الجبار، **"شرح الأصول الخمسة"**، ص.٦١.

[٣٢٣] سورة الحجرات ٤٩/١٤.

[٣٢٤] الإيمان مكررة: ث

[٣٢٥] ادخله: ب

[٣٢٦] + و:أ

[٣٢٧] + لا محالة: ث

[٣٢٨] الكبائر: أ

[٣٢٩] + أهل: أ

[٣٣٠] + خارج: أ

و الإيمان عبارة عن التصديق قال الله تعالى: **{و ما أنت بمؤمن لنا}**[٣١٣] اى بمصدق لنا فمن صدق الرسول فيما جاء به[٣١٤] من عند الله فهو مؤمن فيما بينه و بين الله تعالى.[٣١٥] و الإقرار شرط لإجراء الأحكام.

و الأعمال ليست من الإيمان كما قال أهل الحديث. لأنها عطفت على الإيمان في غير موضع. و المعطوف غير المعطوف عليه. لأنه شرط لصحة الأعمال. قال الله تعالى: **{و من يعمل من الصالحات و هو مؤمن}**[٣١٦] و الشرط يغاير المشروط. و قوله تعالى:**{فلما يدخل الإيمان في قلوبكم}**[٣١٧] و قوله تعالى: **{كتب في قلوبهم الإيمان}**[٣١٨]. يبطل قول الكرامية انه مجرد الإقرار[٣١٩]. و اذا ثبت انه تصديق العبد و هو لا يتزايد في نفسه دل ان الإيمان لا يزيد و لا ينقص و انه مخلوق. الزيادة الواردة في الإيمان من حيث تجدد الأمثال كسائر الأعراض أو زيادة ثمرته و استشراق نوره.

ثم قام به التصديق فهو مؤمن حقا و لا يصح[٣٢٠] أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله كما لا يجوز أنا[٣٢١] حي إن شاء الله و ان كفر بعد ذلك لا يتبين انه لم يكن مؤمنا كإبليس. فالسعيد قد يشقى و الشقى قد يسعد. و عند الأشعرى **(أ /٨.ب)**العبرة

---

[٣١٣] سورة يوسف ١٧/١٢.

[٣١٤] – به: أ، ت.

[٣١٥] – فهو مؤمن بينه و بين الله تعالى : ث

[٣١٦] سورة طه ١١٢/٢٠.

[٣١٧] سورة الحجرات ١٤/٤٩.

[٣١٨] سورة المجادلة ٢٢/٥٨.

[٣١٩] إن الكرامية خاضوا في باب الإيمان، فزعموا أنه إقرار فرد، البغدادي، **"الفرق بين الفرق"**، ص.٢٢٣.

[٣٢٠] يجزز:ب

[٣٢١] ان: أ

فصل

الإيمان بالله

الإيمان بالله تعالى فرض الاتفاق.[٣٠٤] لكن العقل عندنا آلة يعرف[٣٠٥] بها[٣٠٦] حسن الأشياء و قبحها. و وجوب الإيمان و شكر المنعم. و المعرف[٣٠٧] و الموجب حقيقة هو الله تعالى. لكن بواسطة العقل. كما ان الرسول معرف[٣٠٨] للوجوب. و الموجب حقيقة هو الله تعالى، لكن لواسطة الرسول حتى قال أبو حنيفة رضى الله عنه[٣٠٩] لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السماوات و الأرض و لو لم يبعث رسول لوجب على الخلق معرفته بعقولهم. و قال الأشعرى لا يجب و لا يحرم بالعقل شئ و لكن يجوز ان يعرف به حسن بعض الأشياء و قبحه. فعنده جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف متلفات[٣١٠] (مأخوذة)[٣١١] من السمع.[٣١٢]

---

[٣٠٤] اتفاقا:ب،ت.

[٣٠٥] تعرف:ب

[٣٠٦] + بعض: ت.

[٣٠٧] المتعرف: أ

[٣٠٨] متعرف: أ

[٣٠٩] رحمه الله: ت، ث.

[٣١٠] متعلقات: ث

[٣١١] بهامشها

[٣١٢] بالسمع: ب

عن تحميل ما لا يطاق لا عن تكليفه. و عندنا يجوز ان يحمله جبلا فيموت و لا يجوز ان يكلفه بحمل جبلٍ بحيث لو فعل يثاب، و لو امتنع يعاقب. و قوله تعالى **{أنبئوني بأسماء هؤلاء}**[٢٩٩] مع عدم علمهم بذلك[٣٠٠] ليس تكليف بل خطاب (أ /٨.أ) تعجيز كالأمر بإحياء الصور[٣٠١] يوم القيامة.

فصل

الحرام رزق

الحرام رزق و كل يستوفى رزقه حلالا أو حراما. ولا يتصور ان لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه. و عند المعتزلة[٣٠٢] الحرام ليس برزق و هو بناء على ان الرزق عندنا الغذاء. فما قدر[٣٠٣] أن يكون غذاءً لشخص لا يصير غذاء لغيره كما يتغذى الإنسان بالحلال يتغذى بالحرام. و لو كان عبارة عن الملك كما قالوا لما رزقت الدواب بعدم تصور الملك لها، و فيه خلف وعد الله تعالى.

---

٢٩٩ سورة البقرة ٣١/٢.

٣٠٠ + الفعل: ث

٣٠١ حَدَّثَنَا عَبْدُاللَّه بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ **أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ** رَضِي اللَّهم عَنْهَا أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا اشْتَرَتْ نُمْرُقَةً فِيهَا تَصَاوِيرُ فَلَمَّا رَآهَا رَسُولُ اللَّه صَلَّى اللَّهم عَلَيْه وَسَلَّمَ قَامَ عَلَى الْبَابِ فَلَمْ يَدْخُلْهُ فَعَرَفْتُ فِي وَجْهِه الْكَرَاهِيَةَ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّه أَتُوبُ إِلَى اللَّه وَإِلَى رَسُوله صَلَّى اللَّهم عَلَيْه وَسَلَّمَ مَاذَا أَذْنَبْتُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّه صَلَّى اللَّهم عَلَيْه وَسَلَّمَ مَا بَالُ هَذه النُّمْرُقَة قُلْتُ اشْتَرَيْتُهَا لَكَ لِتَقْعُدَ عَلَيْهَا وَتَوَسَّدَهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّه صَلَّى اللَّهم عَلَيْه وَسَلَّمَ إِنَّ أَصْحَابَ هَذه الصُّوَرِ يَوْمَ الْقِيَامَة يُعَذَّبُونَ فَيُقَالُ **لَهُمْ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ** وَقَالَ إِنَّ الْبَيْتَ الَّذِي فِيه الصُّوَرُ لَا تَدْخُلُهُ الْمَلَائِكَةُ ، البخاري، كتاب البيوع ٤٠، ٢٣/٣.

٣٠٢ عند المعتزلة لا يرزق الحرام كما لا يملك الله الحرام و أن الله إنما رزق الذين ملكه دون الذى غصبه، الأشعري، **"مقالات الإسلاميين"**، ٣٢٢/١.

٣٠٣ + الله تعالى:ث

الله لا يريد ان يظلم أحدا. لأن أهل اللغة قالوا إذا قال الرجل لا يريد ظلما لك، معناه لا أريد ان أظلمك. فالحاصل ان الإرادة تلازم الأمر عندهم و عندنا تلازم الفعل فلا يتعلق الإرادة بالمعدوم ثبت به مسألة الهدى و الضلالة. لأن الهدى من الله تعالى خلق الاهتداء في العبد. و الإضلال خلق الضلالة فيه. و قالت المعتزلة الهدى من الله تعالى بيان طريق الصواب، و الإضلال تسمية العبد ضالا أو حكمه بالضلال عند خلق العبد الضلال في نفسه[٢٩٣].

و ثبت ان الأصلح و الصلاح ليس بواجب على الله تعالى. لأنه خلق الكفر و المعاصي، و ليس لهم فيه مصلحة. و عند المعتزلة[٢٩٤] ما هو الأصلح للعبد واجب على الله تعالى ان يعطيه و لو لم يعطيه مع انه لا يتضرر به و العبد تنتفع به لكان بخيلا و هو فاسد. لأن الألوهية تنافي الوجوب عليه.

فصل

تكليف ما لا يطاق

تكليف ما لا يطاق[٢٩٥] غير جائز خلافا للاشعري[٢٩٦] لقوله تعالى **{لا يكلف الله نفسا الا وسعها}**[٢٩٧] أو قوله تعالى **{ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به}**[٢٩٨] استعاذة

---

[٢٩٢] سورة الأنعام ٣٥/٦.

[٢٩٣] أنظر، الأشعري، **"مقالات الإسلاميين"**، ٣٢٤/١-٣٢٥؛

[٢٩٤] أنظر، قاضي عبد الجبار، **"المغني"**، ٤/٨؛ **"شرح الأصول الخمسة"**، ص.٣٠١-٣٠٢؛ الإسفرآيني، **التبصير في الدين"**، ص.٧١-٧٢

[٢٩٥] + عليه :أ

[٢٩٦] قال الله تعالى: "ما كانوا يستطيعون السمع" (سورة هود ٢٠/١١-٢٢) و قال: " و كانوا لا يستطيعون سمعا" (سورة الكهف ١٠١/١٨) و للأشعري أن هذه الآيات تدل على جواز تكليف ما لا يطاق، الأشعري، **"كتاب اللمع"**، ص.٥٨.

[٢٩٧] سورة البقرة ٢٨٦/٢.

[٢٩٨] سورة البقرة ٢٨٦/٢.

و انه مريد لجميع الكائنات عينا و عرضا و طاعة أو معصية. لأنه خالقها بالاختيار فيكون مريدا لها ضرورة إلا ان الطاعة بمشيئته و إرادته و رضاه و محبته و أمره و قضائه و قدره، و المعصية بقضائه و قدره و إرادته و مشيئته دون أمره و محبته و رضاه. ثم عند الأشعرى المحبة و الرضاء يعمان كل موجود كالإرادة. و عند المعتزلة هو مريد الخير و الطاعة دون المعصية.[٢٨٣] و اختلفوا في المباحات لقوله تعالى: **{و ما الله يريد ظلما للعباد}**[٢٨٤] و تمسك[٢٨٥] بما روى عن رسول الله صلى الله عليه و سلم و جميع الأمة: **{ما شاء الله كان و ما لم يشاء لم يكن}**[٢٨٦] و قوله تعالى: **{فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام}**[٢٨٧] الآية. و قوله تعالى[٢٨٨]: **{و لا ينفعكم نصحي ان أردت ان انصح لكم، ان كان الله يريد ان يغويكم}**[٢٨٩] و قوله تعالى[٢٩٠]: **{و لو شاء الله ما أشركوا }**[٢٩١] و **{لو شاء الله لجمعهم على الهدى}**[٢٩٢] و تأويل ما تلوا ان

---

٢٨٣ عند المعتزلة الرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر و ظلم،و فعل هو كفر و معصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالما، كما لو خلق العدل كان عادلا. الشهرستانى، "**الملل و النحل**"، ٤٥/١.

٢٨٤ سورة غافر ٣١/٤٠.

٢٨٥ و لتمسك: ت

٢٨٦ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّه بْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرٌو أَنَّ سَالِمًا الْفَرَّاءَ حَدَّثَهُ أَنَّ عَبْدَ الْحَمِيدِ مَوْلَى بَنِي هَاشِمٍ حَدَّثَهُ أَنَّ أُمَّهُ حَدَّثَتْهُ وَكَانَتْ تَخْدُمُ بَعْضَ بَنَاتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ ابْنَةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدَّثَتْهَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُعَلِّمُهَا فَيَقُولُ قُولِي حِينَ تُصْبِحِينَ سُبْحَانَ اللَّه وَبِحَمْدِه لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّه **مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ** فَإِنَّهُ مَنْ قَالَهُنَّ حِينَ يُصْبِحُ حُفِظَ حَتَّى يُمْسِيَ وَمَنْ قَالَهُنَّ حِينَ يُمْسِي حُفِظَ حَتَّى يُصْبِحَ *، أبو داود، كتاب السنة ٧، ٤/ ٢٠٣، رقم الحديث: ٤٦١٢؛ كتاب الأدب، ١١٠، ٣٢١/٤، رقم الحديث:٥٠٧٥.

٢٨٧ سورة الأنعام ٦/ ١٢٥.

٢٨٨ - قوله تعالى: أ، ب،ث

٢٨٩ سورة هود ٣٤/١١.

٢٩٠ - قوله تعالى: أ، ب،ث

٢٩١ سورة الأنعام ١٠٧/٦.

و قالت الجبرية لا قدرة للعبد على الاختراع لما يجئ فيكون مخترعها الله تعالى ضرورة. و قالت المعتزلة قدرة العبد على الأفعال ثابتة بضرورة الأمر بها و الامر للعاجز محال. فانتفت قدرة البارى عنهما ضرورة.

لنا قوله تعالى: **{الله خالق كل شئ}**[٢٧٥] و **{و الله خلقكم و ما تعملون}**[٢٧٦] اى و عملكم. و قوله تعالى: **{أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون}**[٢٧٧] أثنى على نفسه بالخلق و لو شاركه فيه غيره لانتفت فائدة التمدح. و لأن علم الخالق بالمخلوق[٢٧٨] شرط قدرة التخليق. قال الله تعالى: **{الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير}**[٢٧٩] و لا علم لنا بكيفية الاختراع. و دخول مقدور تحت قدرتين أحديهما[٢٨٠] قدرة الاختراع و الأخرى قدرة الاكتساب جائز بخلاف الشاهد. و ثبت بهذا ان المتولدات بخلق الله تعالى كالألم في المضروب و الانكسار في الزجاج. و عند المعتزلة بخلق العبد.

و أن[٢٨١] المقتول ميت بأجله. لأن القتل فعل يخلق الله تعالى عقيبه في الحيوانات الموت(أ **/٧.ب**). و عندهم مقطوع عليه أجله[٢٨٢].

---

٢٧٤ + هذان: ت

٢٧٥ سورة الرعد ١٣/١٦.

٢٧٦ سورة الصافات ٣٧/٩٦.

٢٧٧ سورة الملك النحل ١٦/١٧.

٢٧٨ المخلوقات: ت

٢٧٩ سورة الملك ٦٧/١٤.

٢٨٠ + تحت: ث؛ + تحت قدرتين: أ

٢٨١ + ان المخلوق: أ

٢٨٢ أنظر، قاضي عبد الجبار، **"شرح الأصول الخمسة"**، ص.٧٨٢؛ الأشعري، **"مقالات الإسلاميين"**، ١/ ٣٢١-٣٢٢.

عند سلامة الأسباب[٢٦٥] لحصلت له القدرة. على ان القدرة تصلح للضد ين عند أبي حنيفة[٢٦٦] رحمه الله[٢٦٧] فكان المباشر لضد المأمور به شاغلا للقدرة الصالحة لتحصيل المأمور به لغيره.[٢٦٨] فكان تكليف قادرٍ

فصل

أفعال العباد

أفعال العباد و جميع الحيوانات[٢٦٩] مخلوقات[٢٧٠] الله تعالى. لا خالق لها سواه. و هو مذهب الصحابة والتابعين رضى الله تعالى عنهم أجمعين[٢٧١] و قالت المعتزلة هم موجدون لأفعالهم الاختيارية.[٢٧٢] و قالت الجبرية لا اختيار و لا فعل للعبد أصلاً و لا قدرة لهم على أفعالهم كحركات المرتعش و العروق النابضة.[٢٧٣] تفرع[٢٧٤] المذهبان عن أصلٍ و هو ان دخول مقدور تحت قدرتين محال اعتباراً بالشاهد.

---

[٢٦٥] - اذ العادة جرت انه لو قصد الفعل:ب

[٢٦٦] الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت، مؤسس المذهب الحنفي الذي يعرف باسمه. و أخذ العلم حماد و هو عن إبراهيم النخعي و هو عن علقمة و أبي الاسود و مسروق و هم عن فقهاء الصحابة. سمع خلقا من التابعين كعطا بن أبي الرياح و نافع بن مولى عمر. و توفى ببغداد سنة خمسين و مائة، طاش كبري زاده، **"طبقات الفقهاء"**، ص.١١-١٤؛ كاتب الجلبي، **"كشف الظنون"**، ١٢٨٧/٢.

[٢٦٧] رحمة الله: ب

[٢٦٨] بغيره: ب

[٢٦٩] المخلوقات: ب

[٢٧٠] فمخلوق: ب

[٢٧١] - رضى الله تعالى عنهم أجمعين: ت ؛ و في نسخة ت:رضوان الله تعالى.

[٢٧٢] قد اتفقت المعتزلة على أن العبد قادر لأفعاله خيرها و شرها. مستحق على ما يفعله ثوابا و عقابا في الدار الآخرة. الشهرستاني، **"الملل و النحل"**، ٤٥/١.

[٢٧٣] الجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد و إضافته الى الرب تعالى. الجبرية أصناف. الجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلا و لا قدرة على الفعل أصلا. الجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا. الشهرستاني، **"الملل و النحل"**، ٨٥/١.

جازت[٢٥٤] ذا[٢٥٥] لأسد طر وق الوصول الى معرفة النبي صلى الله عليه و سلم.[٢٥٦] لأن المعجزة تقارن[٢٥٧] دعوى النبوة و لو ادعاها الولى لكفر من ساعته. و يجوز ان يعلم الولى انه ولى و يجوز ان لا يعلم خلافا النبي صلى الله عليه و سلم.[٢٥٨] و يجوز إظهار الكرامة من الولى للمسترشد ترغيبا له (أ /٧.أ) عليها و عونا[٢٥٩] على تحمل أعباء المجاهدة في العبادات لا إعجابا و فخرا.

و لناقض للعادة أربعة: معجزة للنبي و كرامة للولى و معونة للعوام و استدراج للمتأله. و السحر و العين حق عندنا خلافا لهم (للمعتزلة)[٢٦٠]

فصل

الاستطاعة

ألاستطاعة[٢٦١] مقارنة للفعل. لأنه تقدمت لاستحال وجودها عنده. لأنه[٢٦٢] عرض لا يبقى[٢٦٣] و قالت المعتزلة و الكرامية سابقة لئلا يلزم تكليف العاجز. قلنا: صحة التكليف تعتمد سلامة الأسباب و الآلات.[٢٦٤] إذ العادة جرت انه لو قصد الفعل

---

٢٥٤ جار: أ، ب، ث.

٢٥٥ - ذا:ت

٢٥٦ عليه السلام:ث ؛ -صلى الله عليه و سلم: ب،ت.

٢٥٧ يقارن: ث

٢٥٨ - صلى الله عليه و سلم:ب،ت.

٢٥٩ هونا:ب

٢٦٠ بهامشها.

٢٦١ الاستطاعة و الطاقة و القوة و القدرة مترادفة، النسفى، **"الإعتماد"**، و.٥٠/أ.

٢٦٢ لأنها: أ

٢٦٣ + زمانين: ب

٢٦٤ - الآلات: ب

و أول الأنبياء آدم عليه السلام[٢٤٣] و آخرهم محمد صلى الله عليه و سلم[٢٤٤] و هو أفضلهم لقوله تعالى: **{كنتم خير أمة أخرجت للناس...}**[٢٤٥] فلما كانت أمته[٢٤٦] خير الأمم كان هو[٢٤٧] خير الأنبياء. و لا نعين عددا لئلا ندخل[٢٤٨] فيهم من ليس منهم أو نخرج[٢٤٩] منهم من هو منهم.

و المعراج في اليقظة بشخصه حق. أما من مكة إلى بيت المقدس فبالنص و[٢٥٠] إلى السماء و إلى حيث شاء الله تعالى فبالأخبار. و لو جاز استبعاد[٢٥١] صعود البشر لجاز استبعاد[٢٥٢] نزول الملك و هو يؤدى الى انكار النبوة.

فصل

كرامة الأولياء

كرامة الأولياء جائزة خلافا للمعتزلة للمشهور من الأخبار و المستيفض من حكاية الأخبار كقصة صاحب سليمان[٢٥٣] و عمر و سارية و خالد. لا يقال لو

---

[٢٤٣] - عليه السلام: ت، ب.

[٢٤٤] ت: عليه الصلاة و السلام ؛ ب: عليه السلام.

[٢٤٥] سورة آل عمران ٣/١١٠.

[٢٤٦] - أمته: أ

[٢٤٧] - هو: أ ، ت.

[٢٤٨] يدخل: ت، ب.

[٢٤٩] يخرج: ت، ب.

[٢٥٠] + اما:ب

[٢٥١] الإستبعاد: ت

[٢٥٢] الاستبعاد: ت

[٢٥٣] أنظر، سورة النمل، ٤٠.

اكثر خليقة الله تعالى حقدا و عصبية انهم امتنعوا عن المعارضة مع القدرة[٢٣٤] و قد خاطروا مهجتهم و بذلوا أموالهم و تحملوا المشاق الشديدة و المتاعب الصعبة من جر العساكر و تجريد البواتر و حمل الرماح الخواطر و الخوض في المهالك و تقحم غمرات[٢٣٥] المعارك[٢٣٦] لإطفاء نوره و قد تحدى به اولا و أظهر السيف آخرا فلم يعارضوا الا السيف وحده و لو عارضوه في قصر سورة منه لظهرت نصرتهم. و كفيت[٢٣٧] مؤنة قتالهم. و إذا ثبت نبوة رسولنا عليه السلام[٢٣٨] ثبت نبوة سائر الأنبياء عليهم[٢٣٩] السلام[٢٤٠] بأخباره. لأنه صادق في كل ما يقول فثبت انه رسول الله الى كافة الناس لا الى العرب خاصة كما زعم بعض النصارى لأنه تعالى قال: **{و ما أرسلناك إلا كافة للناس}**[٢٤١].

ثم لا بد ان يكون ذكرا. لأن الأنوثة تناف الاشتهار و الدعوة. و أعقل أهل زمانه و أحسنهم خلقا و معصوما في أقواله و أفعاله عما يشينه و العصمة عن الكفر ثابتة للأنبياء قبل الوحى و بعده. و عن المعاصى بعد الوحى و قبله[٢٤٢] و كذلك عند المعتزلة و عندنا يجوز نادرا.

---

[٢٣٤] + عليها: ب

[٢٣٥] عمران: ت

[٢٣٦] المعادك: ب

[٢٣٧] و كفت:ت

[٢٣٨] + الصلاة: ت

[٢٣٩] + الصلاة:ت

[٢٤٠] – ثبت نبوة سائر الأنبياء بأخباره:ب

[٢٤١] سورة سبأ ٢٨/٣٤.

[٢٤٢] لفظ" قبله" في نسخة ب يأتى بعد اللفظ كذلك".

تسليم الحجر عليه[٢٢٦] و نبع الماء من أصابعه[٢٢٧] و حنين الحشب[٢٢٨] و شكاية الناقة و شهادة الشاة[٢٢٩] المصلية و شرب الكثير من البشر القليل من الماء[٢٣٠] و أظهرها القرآن فهو من اعجب الآيات و ابين الدلالات. إذ هو آية عقلية باقية دون كل معجزة. باين نظمه[٢٣١] العجيب وجوه النظم و يتحدى به جميع الأنام و قرعهم بالإفحام فلم يتصد للإتيان بما يوازينه و يدانيه واحد من مصاقع الخطباء و لم ينهض بمقدار أقصر[٢٣٢] سورة **(أ/٦.ب)** منه ناهض من فحول الشعراء مع الهم اكثر من حصى[٢٣٣] البطحاء و رمال الدهناء فدل عجزهم انه كان معجزة من الله تعالى لتصديق نبيه و لا يظن بهم و هم

---

٢٢٦ حَدَّثَنَا عَبَّادُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكُوفِيُّ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ أَبِي ثَوْرٍ عَنِ السُّدِّيِّ عَنْ عَبَّادِ بْنِ أَبِي يَزِيدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَكَّةَ فَخَرَجْنَا فِي بَعْضِ نَوَاحِيهَا **فَمَا اسْتَقْبَلَهُ جَبَلٌ وَلَا شَجَرٌ إِلَّا وَهُوَ يَقُولُ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ**، الترمزي، كتاب المناقب ٦، ٥٥٣/٥.

٢٢٧ أنظر، الترمزي، كتاب المناقب ٦، ٥٥٦/٥.

٢٢٨ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَبَ إِلَى لِزْقِ جِذْعٍ وَاتَّخَذُوا لَهُ مِنْبَرًا فَخَطَبَ عَلَيْهِ **فَحَنَّ الْجِذْعُ حَنِينَ النَّاقَةِ** فَنَزَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَسَّهُ فَسَكَنَ "، الترمزي، كتاب المناقب ٦، ٥٥٤/٥.

٢٢٩ – الشاة: أ و ث.

٢٣٠ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ قَالَ حَدَّثَنِي سَالِمُ بْنُ أَبِي الْجَعْدِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللَّهِ رَضِي اللَّهم عَنْهمَا هَذَا الْحَدِيثَ قَالَ قَدْ رَأَيْتُنِي مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ حَضَرَتِ الْعَصْرُ وَلَيْسَ مَعَنَا مَاءٌ غَيْرَ فَضْلَةٍ فَجُعِلَ فِي إِنَاءٍ فَأُتِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهِ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهِ وَفَرَّجَ أَصَابِعَهُ ثُمَّ قَالَ حَيَّ عَلَى أَهْلِ الْوُضُوءِ الْبَرَكَةُ مِنَ اللَّهِ فَلَقَدْ **رَأَيْتُ الْمَاءَ يَتَفَجَّرُ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ** فَتَوَضَّأَ النَّاسُ وَشَرِبُوا فَجَعَلْتُ لَا آلُوا مَا جَعَلْتُ فِي بَطْنِي مِنْهُ فَعَلِمْتُ أَنَّهُ بَرَكَةٌ قُلْتُ لِجَابِرٍ كَمْ كُنْتُمْ يَوْمَئِذٍ قَالَ أَلْفًا وَأَرْبَعَ مِائَةٍ تَابَعَهُ عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ عَنْ جَابِرٍ وَقَالَ حُصَيْنٌ وَعَمْرُو بْنُ مُرَّةَ عَنْ سَالِمٍ عَنْ جَابِرٍ خَمْسَ عَشْرَةَ مِائَةً وَتَابَعَهُ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ جَابِرٍ، البخاري، الأشربة ٣١، ٣١٦/٦.

٢٣١ بنظمه: ب

٢٣٢ – أقصر: أ.

٢٣٣ حصا: أ، ث.

الألباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم. و هذا لأن العقل ان وقف على الوجوب و الممتنع فلا يقف على الممكن.

ثم إذا ادعى واحد الرسالة في زمان جوازها[٢١٩] لا يجيب قبول قوله بدون المعجزة و هي ظهور أمر التي خارق للعادة في دار التكليف لإظهار صدق مدعى النبوة مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله. وجه دلالتها انه لما ادعى الرسالة و قال آية صدق دعواى ان الله تعالى ارسلني ان يفعل[٢٢٠] (الله)[٢٢١] كذا و ففعل الله ذلك كان منه تصديقا له في دعواه الرسالة كقوله له عقيب دعواه: صدقتَ. كما ان الملك العظيم اذا اذن للناس بالولوج عليه فلما[٢٢٢] اختفوا[٢٢٣] به، قام واحد منهم و قال يا أيها الملأ انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال لهم أيها الملك، ان كنتُ صادقا فخالفْ عادتك و قم و اقعد ثلاثا. إذا[٢٢٤] فعل الملك ذلك عند سماع هذا الكلام كان منه تصديقا لدعواه نازلا منزلة قوله: صدقتَ.

فصل

محمد صلى الله عليه و سلم

ثم أن نبينا محمد عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف رسول الله. لأنه ادعى النبوة و ظهرت المعجزة على يديه كانشقاق القمر[٢٢٥] و انجذاب الشجر و

---

[٢١٩] و هو قبل مبعث نبينا محمد صلى الله عليه و سلم، النسفي، "**الإعتماد**"، و.٤٠/أ.

[٢٢٠] تفعل:ب

[٢٢١] من بين سطور النسخة.

[٢٢٢] فما: أ

[٢٢٣] اختلفوا: أ

[٢٢٤] فإذا:ب،ت.

[٢٢٥] حَدَّثَنِي عبد الله بْنُ عَبْدِالْوَهَّابِ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِي اللّهم عَنْهم أَنَّ أَهْلَ مَكَّةَ سَأَلُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُرِيَهُمْ آيَةً **فَأَرَاهُمُ الْقَمَرَ شِقَّتَيْنِ** حَتَّى رَأَوْا حِرَاءً بَيْنَهُمَا، البخاري، كتاب المناقب ٢٤، ٢٩٤/٤.

أعمى بسلوك الطريق الجادة الموصلة إلى (أ/٦.أ) البغية و نهاه عن أن يحيل[٢٠٩] عنه يمنة و يسرة[٢١٠] لئلا[٢١١] يقع في المهاوى (اى المهالك)[٢١٢] مع ان العالم ملكه و للمالك ان يتصرف في ملكه كيف يشاء من الإطلاق و الحظر، و يعلمه بإرسال رسول من جنسه أو من خلاف جنسه.

و قال السمنية و البراهمة و المبيحية[٢١٣] انه محال. لأن الرسول لو أتى بما اقتضاه العقل فيه[٢١٤] غنية[٢١٥] مندوحة.[٢١٦] و لو أتى بما يأباه العقل فهو مردود و لأن العقل حجة الله تعالى اجماعا. و لا يتناقض حججه، فما يحيله يكون باطلا. قلنا يأتى[٢١٧] بما قصر العقل عن معرفته[٢١٨]. لأن الرسالة سفارة العبد بين الله تعالى و بين ذوى

---

[٢٠٩] تبحث:ت

[٢١٠] - يسرة: أ

[٢١١] كيلا: ب

[٢١٢] بهامشها

[٢١٣] الإباحة صنف من الخرمية، فهؤلاء صنفان، صنف منهم كانوا قبل دولة الإسلام كالمزدكية الذين استباحوا المحرمات و زعموا أن الناس شركاء في الأموال و النساء. و الصنف الثاني ظهروا في دولة الإسلام و عم فريقان بابكية و مازيارية، أنظر لآرائهم: البغدادي، "**الفرق بين الفرق**"، ص.٢٦٦-٢٦٩.

[٢١٤] عنه :ت؛ و في نسخة ب: فيه عنه.

[٢١٥] - غنية: ب، ت.

[٢١٦] ممدوحة: ت

[٢١٧] في نسخة ب: يأتي، مكتوبة بين السطور.

[٢١٨] لأن العقل ان وقف على الواجب و الممتنع؛ فلا يقف على الممكن. فربما تعلق به عاقبة حميدة، و ربما نيل به عاقبة ذمية و العقل يقصر عن الوقوف على ذلك فلا بد من البيان ممن له الاطلاع على عواقب الأمور على لسان الرسول ليتمكنوا من الأداء و الامتناع. على أن الحاجة ماسة في قسمي الواجب و الممتنع في الجملة إلى البيان الوارد عن الله تعالى. النسفي، "**الاعتماد**"، و.٣٩/أ-٣٩/ب.

شبيها بالمرئيات باطل. لأن الرؤية يتعلق بالمتضادات ولا مشابهة بينهما و ذهبت طائفة من مثبتي الرؤية باستحالة رؤية الله تعالى في المنام. و جوزها[٢٠٤] بعض أصحابنا تمسكا بالمحكي عن السلف.

و المعدوم ليس مرئى كما انه ليس شئ و قالت المقنعية[٢٠٥] العالم مرئى الله تعالى قبل وجوده و اتفقوا ان المعدوم الذى يستحيل وجوده لا يتعلق برؤية الله تعالى.

فصل

إرسال الرسل

إرسال الرسل مبشرين و منذرين مبينين للنا س ما يحتاجون إليه من مصالح داريهم مفيدين لهم ما يبلغون به الدرجة العالية في حيز الإمكان بل في حيز الوجود.[٢٠٦]

لأنهم[٢٠٧] مجبولون على النقيصة مستعدون للزيادة و بلوغ درجة الكمال. وهو موصوف بالرأفة على عباده فلا يمتنع منها امدادهم[٢٠٨] بما يوجب زوالها كمن أمر

---

[٢٠٢] الدليل: ب.

[٢٠٣] الدليل:ب

[٢٠٤] جوز:أ

[٢٠٥] فهم المبيضة بما وراء النهر جيحون، و كان زعيمهم المعروف بالمقنع رجلا أعور قصارا بمرو، من أهل القرية. ثم ادعى الإلهية لنفسه، و تابعه مبيضة ما وراء النهر. هؤلاء صنف من الخرامية دانوا بترك الفرائض و قالوا الذين معرفة الإمام فقد و منهم من قال: الدين أمران: معرفة الإمام، و أداء الأمانة. و من حصل له الأمران فقد وصل الى الكمال، وارتفع عنه التكليف. الشهرستاني؛ البغدادي، "**الفرق بين الفرق**"، ص.٢٥٧-٢٦٠؛ "**الملل و النحل**"، ١/١٥٤.

[٢٠٦] و لا نعني به أنه يجب على الله تعالى بإجاب أحد او بإجابه على نفسه، بل المراد به أنه من مقتضيات حكمة القدم جل و علا. و يستحيل ان لا يوجد ما كان من مقتضيات حكمة البارى. لأن الوجوب في الحقيقة لفظة يعبر بها عن فضل تأكيد لوجود المذكور. النسفي، "**الاعتماد**"، و.٣٨/أ-٣٨/ب.

[٢٠٧] اى الخلق، النسفي، "**الاعتماد**"، و.٣٨/ب.

[٢٠٨] امتدادهم: ب

الرؤية (أ/٥.ب) اذ انتفاؤه (انتفاء الإدراك)[١٩٤] مع ثبوتها دليل نقيضة التناهى و الحدود و لو أمنعوا النظر في الآية و عرفوا مواقع الحجاج لاغتنموا التقصى عن عهدة الآية.

وما قالوا من اشتراط المقابلة و غيرها يبطل برؤية الله تعالى ايانا و العلل و الشرائط لا يتبدل بالشاهد و الغائب و قد تبدلت، فعلم الها من أوصاف الوجود دون القرائن اللازمة (اى الجهات الست و غيرها)[١٩٥] للرؤية فلا يشترط تعديها. و هذا لأن الرؤية تحقق الشئ بالبصر كما هو. فإن كان في الجهة يرى فيها، و إن كان لا فيها يرى لا فيها كالعلم. فإن[١٩٦] كل شئ يعلم كما هو.

و بهذا تبين ان العلة المطلقة للرؤية الوجود. لأنها تتعلق[١٩٧] بالجسم و الجوهر و العرض. و الحكم المشترك يقتضي علة مشتركة و المشترك اما الوجود أو الحدوث. و هو ساقط لأنه عبارة عن وجود لاحق و عدم سابق. و العدم لا يصلح ان يكون علة و لا شطر العلة. فلم يبق إلا الوجود. و ما لا يرى من الموجودات فلعدم إجراء الله تعالى العادة في رؤيتنا لها لا للاستحالة. و الوجود علة مجوزة لا موجبة. و الوجود يتعدى من الشاهد[١٩٨] إلى الغائب. فيكون جائز الرؤية (لأنه موجود)[١٩٩]

فالمختار ما قاله الشيخ[٢٠٠] أبو منصور[٢٠١] رحمه الله ان نتمسك الدلائل[٢٠٢] السمعية و نتمسك بالدلائل[٢٠٣] العقلية في دفع شبهتهم و قولهم لو كان مرئيا لكان

---

[١٩٤] بهامشها

[١٩٥] بامشها.

[١٩٦] فإن: مكتوبة بهماش النسخة.

[١٩٧] يتعلق: أ، ث.

[١٩٨] بالشاهد: أ

[١٩٩] بين سطور النسخة.

[٢٠٠] + الإمام: ب

[٢٠١] + الماتريدي: ب، ث؛ سبقت ترجته أولا.

فينصرف النفى اليها. إذ الجواب يكون على قضية الخطاب ولإنه تعالى اخبر عن التجلي للجبل و هو عبارة عن خلق الحياة و الرؤية فيه حتى يرى ربه.[١٨٢]

و قال الله تعالى: **{وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة}**[١٨٣] و النظر المضاف إلى الوجه المقيد بكلمة"إلى"لن يكون الا نظر العين. و حمل النظر على الإنتظار المنغص النعم[١٨٤] في دار[١٨٥] القرار[١٨٦] سميج (اى قبيح)[١٨٧] و لا تعلق لهم بقوله تعالى: **{لا تدركه الأبصار}**[١٨٨] لإنها صفة جمع و هي تفيد العموم[١٨٩] فسلبه يفيد سلب العموم لا عموم السلب. ولأن المنفى هو الإدراك دون الرؤية[١٩٠] و الإدراك[١٩١] الوقوف على جوانب المرئى و حدوده و ما يستحيل عليه الحدود و الجهات يستحيل عليه الإدراك. فكان الإدراك من الرؤية نازلا منزلة الإحاطة من العلم و نفى الإحاطة التي يقتضي[١٩٢] الوقوف على الجوانب لا يقتضي به نفى العلم[١٩٣] فكذا هذا على ان نفى الإدراك ما يستحيل رؤيته لا تمدح فيه. إذ كل ما لا يرى لا يدرك و إنما التمدح فبنفى الإدراك مع

---

[١٨٢] - ربه:أ

[١٨٣] سورة القيامة ٢٢/٧٥.

[١٨٤] المنعم:ب

[١٨٥] وار:ب

[١٨٦] القرآن:ث

[١٨٧] بين سطور النسخة

[١٨٨] + و هو يدركه الأبصار: ت؛ سورة الأنعام ١٠٣/٦.

[١٨٩] و وهو يفيد العموم:أب، ث

[١٩٠] + و هما غيران فكان نفي الإدراك لا يدل على (ت/٦.ب) نفى الرؤية: ت

[١٩١] و هذا لآن الإدراك: ت

[١٩٢] تقتضى:ب

[١٩٣] -نفى العلم: أ

و[١٧٢] لنا: ان موسى عليه السلام[١٧٣] سأل ربه رؤيته[١٧٤] و لا يظن به انه سأل ما هو محال عنده[١٧٥] فكان سؤاله دليلا [١٧٦] انه اعتقده[١٧٧] جائز الرؤية. فمن استحال رؤيته فقد نسب موسى عليه السلام[١٧٨] إلى الجهل به تعالى و هو كفر. و لأنه تعالى ما عاتبه و ما آبسه[١٧٩] بل علق بشرط متصور و هو استقرار الجبل و لا يعلق بالممكن إلا ما هو ممكن الثبوت.

و قوله تعالى: **{لن تراني}**[١٨٠] يقتضى نفى الوجود لا الجواز. اذ ان لو كان ممتنع الرؤية، و كان الجواب لستُ مرئى أو لا يصح رؤيتى. الا يرى[١٨١] ان من كان في كمة حجر، فظنه انسان طعاما و قال له:اعطيه لأكله. و كان الجواب الصحيح ان يقول انه لا يؤكل. اما إذا كان طعاما صح ان يقول المجيب انك لن تأكله. على انه يجوز على الأنبياء الريب في أمر يتعلق بالغيب. فيحمل على ما اعتقده جائز. و لكن ظن ان ما جوازه ناجز. فيرجع النفى في الجواب الى السؤال. فقد سألها في الدنيا

---

[١٧٢] ف:أ

[١٧٣] + الصلاة :ت

[١٧٤] الرؤية :ب، ت.

[١٧٥] لأن الطلب المحال لا يليق بواحد من العلماء، فأنى يليق بمن هو من أكابر الأنبياء؟، "**الاعتماد**"،و.٣١/أ

[١٧٦] + على:ت

[١٧٧] اعتقد: ت

[١٧٨] + الصلاة :ت

[١٧٩] أباسه:أ،ت،ث. أنه تعالى ما آبسه و ما عاتبه عليه.و لو كان ذلك جهلا منه بالله تعالى او خارجا عن الحكمة؛ لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله"**أني أعظك ان تكون من الجاهلين**"(سورة هود ١١/ ٤٦)، حيث سأل انجاء ابنه من الغرق، بل هذا اولى من العتاب. لأن هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر ، "**الاعتماد**"، و.٣١/أ.

[١٨٠] سورة الأعراف ١٤٣/٧.

[١٨١] ترى:ت

فصل

رؤية الله

و رؤية الله تعالى[١٦٣] بالأبصار[١٦٤] للمؤمنين في الآخرة بعد دخولهم الجنة جائزة عقلاً واجبة سمعاً. فيرى لا في مكان و لا في جهة و لا اتصال شعاع و لا ثبوت[١٦٥] مسافة بين الرائى و بينه تعالى[١٦٦] و غير ذلك من امارات الحدث.[١٦٧]

و زعمت المعتزلة[١٦٨] و الزيدية[١٦٩] من الروافض و الفلاسفة **(أ/٥أ)** والخوارج أن في العقل دلالة استحالة رؤيته لأنه لا بد لها من مقابلة بين الرائى والمرئى و ثبوت مسافة مقدرة بينهما بحيث لا يكون بعدا بعيداً ولا قربا قريبا و اتصال شعاع بين الرائى بالمرئى فكل[١٧٠] ذلك مستحيل. و اعترفت عامة المعتزلة انه يرى ذاته[١٧١] و انكرت طائفة منهم انه يرى و يرى.

---

١٦٣ + سبحانه: ت.

١٦٤ - بالأبصار: أ

١٦٥ - ثبوت: أ

١٦٦ - بينه تعالى: ت و بدلا منه و المرئي

١٦٧ الحدوث: ث

١٦٨ أنظر، قاضى عبد الجبار، **"شرح الأصول الخمسة"**، ص.٢٣٣.

١٦٩ أتباع زيد بن على بن الحسين بن على بن أبي طالب رضى الله عنهم. ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة رضى الله عنهما، و لم يجوزوا الإمامة في غيرهم. و كان من مذهبه جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل. أنظر، الأشعري، **"مقالات الإسلاميين"**، ١/١٤٠-١٦٠؛ الملطى، **"التنبه و الرد"**، ص.٣٣؛ البغدادي، **"الفرق بين الفرق"**، ص.٢٢؛ الشهرستاني، **"الملل و النحل"**، ١/١٥٤.

١٧٠ فكل: أ

١٧١ + ويرى العالم:ت

و هي والمشيئة واحدة عندنا خلافا للكرامية. فعندهم المشيئة صفة واحدة ازلية. و إرادته حادثة في ذاته و متعددة على عدد مراداته[١٥٧]. و عندنا هو مريد لجميع مراداته بإرادة واحدة قديمة[١٥٨] قائمة بذاته و قول بعض المعتزلة [مريد بإرادة حادثة لا في محل] و قول الكرامية [بإرادة حادثة في ذاته] يبطل بما ذكرنا في مسألة الكلام.[١٥٩]

فصل
صانع العالم حكيم

صانع العالم حكيم. لأن الحكمة ان كانت[١٦٠] العلم في لم يزل و لا يزال للكليات و الجزئيات و ان كانت الإحكام للمفعولات[١٦١] فهو موصوف بها في الأزل.[١٦٢] إذ التكوين ازلى و عند الأشعرى: ان أريد بها العلم فهي ازلية و ان أريد بها الفعل فلا. اذ التكوين حادث عنده.

البغدادى، " **الفرق بين الفرق**"، ص.١٧٢؛ الشهرستانى، "**الملل و النحل**"، ١/٧٨؛ الإسفرايينى، "**التبصير في الدين**" ، ص.٨٤.

١٥٧ أنظر، الشهرستانى، "**الملل و النحل**"، ١/١١٠-١١٤.

١٥٨ بإرادة واحدة أزلية و إرادة قديمة قائمة بذاته:أ

١٥٩ لأنه لو حدثت لا في محل، لم يكن لله تعالى بالاتصاف بها اولى من غيره. و لا هي بكونه إرادة له اولى من ان يكون ارادة لغيره. و لأن الصفة لا بد ان تكون قائمة بمحل. اذ قيام الصفة بذاته مستحيل. و لو حدثت في ذات الله تعالى، لكان محلا للحوادث و هو يؤدى الى القول بحدوث البارى. "**الاعتماد**"، و. ٢٩/ب.

١٦٠ إذا كانت العالم فهو عالم في لم يزل و لا يزال: ب ؛ و في نسخة ت: و ان كانت العلم فهو عالم فيما لم يزل و لا يزال.

١٦١ و ضدها السفه. إذ هو المنافي للأحكام. "**الاعتماد**"، و.٣٠/أ.

162 و هو عالم في الأزل للكليات و الجزئيات. و الفلاسفة و ان أنكرت كونه تعالى عالما بالجزئيات، متشبثين بأنه لو ان زيدا جالس الآن في هذا المكان، فبعد قيام زيد ان بقى ذلك العلم فهو جهل، لأنه غير مطابق للواقع. و ان لم يبق هو تغير. و التغير على الباري محال. "**الاعتماد**"، و.٣٠/أ.

حادث ؟ فإن قالوا حادث، فهو من العالم (لأن كل حادث من العالم)[١٥١] و كان العالم ببعض منه لا به تعالى و فيه تعطيله.

و ان قالوا ازلى، قلنا: هل اقتضى ذلك ازلية العالم ام لا ؟ فإن قالوا نعم، فقد كفروا؛ و ان قالوا لا، بطلت شبهتهم. على ان عند الأشعرى تعلق وجود العالم بخطاب (كن) فكان تكويناً و هو ازلى و يكون مناقضا (قول الأشعرى)[١٥٢]

فصل

صانع العالم أوجده باختياره

صانع العالم اوجده باختياره. إذ من لا إختيار له فهو مضطر مجبور فيكون عاجزاً. و لا اختيار بدون الإرادة. و هى صفة توجب[١٥٣] تخصيص المعقولات بوجه دون وجه و وقت دون وقت. إذ لولاها لما كان وقت أولى من وقت و لا كمية و لا كيفية أولى مما سواها. إذ القدرة تأثيرها في الإيجاد. و ذا لا يختلف باختلاف الأوقات. و الدليل عليه قوله تعالى. **{يفعل الله ما يشاء}**[١٥٤] و **{ و يحكم ما يريد}**[١٥٥] فيبطل به قول الكعبى[١٥٦] و الفلاسفة في انكار الإرادة.

---

١٥٠ مما: ب.

١٥١ بهامش النسخة

١٥٢ بهامشها

١٥٣ - توجب: أ

١٥٤ سورة آل عمران ٣/٤٠.

١٥٥ سورة المائدة: ١/٥.

١٥٦ و هو عبد الله بن أحمد بن محمود البلخى، المعروف بالكعبى، أبو القاسم، هو من أعيان المعتزلة. و رئيس طائفة الكعبية. و توفى سنة٣١٧، حاجي خليفة، **كشف الظنون**، ١٧٨٢/٢؛ اسماعيل باشا، **هدية العارفين**، ٨/٢.). انفرد الكعبى بمسائل كثيرة. منها قوله إن إرادة البارى ليست صفة قائمة بذاته، و لا هو مريد لذاته. و لا إرادة حادثة في محل أو لا في محل. بل إذا أطلق عليه أنه مريد فمعناه أنه عالم، قادر غير مكره في فعله، ثم إذا قيل هو مريد لأفعاله، فالمراد به أنه خالق لها على وفق علمه. عبد القاهر

بذاته فعند الاشعرى والمعتزلة : التكوين و المكون واحد و هو محال كإتحاد الضرب والمضروب[١٤٦] و حدوثه كما قالوا محال. لأنه ان حدث بالتكوين يعود السؤال الى ان يتسلسل أو ينتهى الى تكوين قديم و هو الذى ندعيه. أو لا بتكوينٍ و فيه تعطيل الصانع كما ذكرنا في ابطال حدوث الكلام يتأتى هنا[١٤٧] و لا يقال ان قدم التكوين يقتضى قدم المكون. اذ التكوين ولا مكون كا لضرب و لا مضروب. لأن ما يتعلق تكونه بالتكوين حادث ضرورة. اذ المحدثات ما يتعلق حدوثه بغيره و القديم ما لا يتعلق وجوده بغيره[١٤٨] . على ان التكوين في الازل لم يكن (أ/**٤.ب**)ليكون العالم به في الازل بل ليكون وقت وجوده و تكوينه باقٍ ابداً. و يتعلق وجود كل موجود بتكوينه الأزلى الأبدي بخلاف الضرب. لأنه عرض فلا يتصور بقائه الى وقت وجود المضروب.

ثم نقول لهم (للأشعرى و المعتزلة)[١٤٩] : هل يتعلق وجود العلم بذاته أو بصفة من صفاته ام لا ؟ فإن قالوا لا ، عطلوه؛ و ان قالوا نعم، قلنا: فما[١٥٠] تعلق به ازلى ام

---

[١٤٢] ذهب مشايخ الاشاعرة الى أن التكوين ليس صفة له تعالى بل أمر اعتبارى يحصل في العقل من نسبة المؤثر الى الأثر. و احتج الأشاعرة بأنه لو كان المراد بالتكوين مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين و لو كان المراد أنه صفة مؤثرة في وجود الأثر فهي عين القدرة. شيخ زاده، **"نظم الفرائد و جمع الفوائد في بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتردية و الأشعرية في العقائد"**، ص.١٧.

[١٤٣] – قديمة: أ ؛ و فى نسخة ث: صفات الذات قائمة قديمة بذاته.

[١٤٤] + الإماتة: ب

[١٤٥] يقوم: أ ، ت.

[١٤٦] لأن الفعل يغاير المفعول بالضرورة، كالضرب مع المضروب و الأكل مع المأكول، و لأنه لو كان نفس المكون، لزم أن يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه، ضرورة أنه مكون بالتكوين، الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع و هو محال.التفتازاني، **"شرح العقائد"**، ص.٤٩.

[١٤٧] هذا: ب ؛ هاهنا: ت

[١٤٨] بالغير: ب.

[١٤٩] بهامشها.

السلام[١٣٥] صوتا دالا على كلام الله تعالى. و خص به لأنه[١٣٦] بغير واسطة الكتاب و الملك.[١٣٧]

فصل

التكوين غير المكون

و هو[١٣٨] صفة أزلية قائمة بذاته[١٣٩] كجميع صفاته. و هو تكوين للعالم و لكل جزئ منه لوقت وجوده كما ان إرادته أزلية يتعلق بها المرادات لوقت وجودها[١٤٠] و كذا قدرته أزلية[١٤١] مع مقدوراتها.

و قال الأشعرى[١٤٢]: صفات الذات قديمة قائمة بذاته[١٤٣] و صفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته كالتكوين و الإحياء[١٤٤] و قالت المعتزلة: صفة ما لا تقوم[١٤٥]

تأويلات القرآن.و هو كتاب لا يوازيه كتاب، بل لا يدانيه شئ من تصانيف من سبقه في ذلك الفن.مات سنة ثلاث و ثلاثة و ثلاثمائة و قبره بسمرقند، طاش كبرى زاده، **"طبقات الفقهاء"**، ص.٥٦؛ كاتب الجلبي المعروف بحاجي خليفة، **"كشف الظنون"**، ١/٢٣٥-٢٣٦؛ ٢/١٧٨٢.

١٣٤ - رحمه الله: ت.

١٣٥ + الصلاة: ت

١٣٦ + سمع به: ت

١٣٧ بهامش النسخة: ان موسى عليه السلام بكونه كليم الله سمع من غير واسطة الكتاب و الملك. لأنه ليس فيه واسطة الصوت و الحروف حيث انه سمع ذلك الصوت الدال بغير واسطة الكتاب و الملك بخلاف سائر الأنبياء فإنهم سمعوا بواسطة جبريل. أنظر لتفاصيل أراء مذهب الماتردية في هذه المسألة: أبو منصور الماتردي، **"كتاب التوحيد"**، ص.٥٩؛ أبو المعين النسفي، **"تبصرة الأدلة"**، ١/٣٠٤.

١٣٨ هو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل و الخلق و التخليق و الإيجاد و الإحداث و الاختراع نحو ذلك. و يفسر بإخراج المعدوم من العدم الى الوجود، التفتازاني، **"شرح العقائد"**، ص.٤٧.

١٣٩ + تعالى: ب

١٤٠ - كما ان ارادته ازلية يتعلق بها المرادات لوقت وجودها: ت

١٤١ وبهامش النسخة: متعلق بها المقدورات لوقت وجودها

أتوقف في المختلف[١٢٨] فلا أقول مخلوق أو قديم" ، و هو باطل. لأن التوقف يوجب[١٢٩] الشك و هو فيما يفترض اعتقاده كالإنكار. فإن قيل لو كان قديما لكان آمرا ناهيا في الأزل و هو سفه، قلنا: نعم، لو كان الأمر يجب وقت الأمر فإما الأمر ليجب وقت وجوده فحكمة. فإن قيل: اخبر الله تعالى عن أمور ماضية، و هذا إنما يصح ان لو كان المخبر عنه سابقا علي الخبر فلو كان هذا المخبر موجودا في الأزل، لكان الازلى مسبوقا بغيره، و هو محال. و لو لم يكن المخبر عنه سابقا على الخبر يكون كذبا. قلنا : أخباره تعالى[١٣٠] لا يتعلق بالزمان و المخبر عنه متعلق به فالتغير عليه لا على الأخبار كما في علمه.

ثم عند الاشعرى[١٣١] كلامه مسموع[١٣٢] و قال الشيخ أبو منصور[١٣٣] رحمه الله[١٣٤]: غير مسموع لاستحالة سماع ما ليس بصوت و عنده: سمع موسى عليه

---

[١٢٨] + فيه:ت

[١٢٩] موجب: في نسخ آخر

[١٣٠] + و تقدس:ت

[١٣١] + الإمام:ت؛ أبو حسن الأشعري بن اسماعيل من أولاد أبي موسى الأشعري، صاحب الأصول في الكلام و اليه تنسب الطائفة الأشعرية و أبو بكر الباقلاني ناصر مذهبه، و كان و من تصانيفه، مقالات الإسلاميين، اللمع، الإبانة عن أصول الديانة، و مات أربع و عشرين و ثلاثمائة؛ أنظر للأشعري و طائفته، الشهرستاني، "**الملل و النحل**"، ٩٤/١؛ طاش كبري زاده، "**طبقات الفقهاء**"، ص.٥٥.

[١٣٢] عند مذهب الأشعرية أن كلام الله مسموع، و الشاهد لذلك من كتاب الله تعالى قوله تعالى: { **و إن أحد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله**} (سورة التوبة، ٦/٩). ثم السماع لفظة محتملة، لا يتحد معناها، و لا ينفرد مقتضاها؛ فقد يراد بها الإدراك، و قد يراد بها الفهم و الإحاطة و قد يراد بها الطاعة و الانقياد و قد يراد بها الإجابة. و الذي يقطع به، أن المسموع المدرك في وقتنا الأصوات؛ فإذا سمى كلام الله تعالى مسموعا، فالمعنى به كونه مفهوما معلوما، عن أصوات مدركة مسموعة. أنظر، إمام الحرمين الجويني، "**كتاب الإرشاد**"، ص.١٢٩.

[١٣٣] أبو منصور الماتردى محمد بن محمد محمود:أخذ من أبي بكر الجوزجاني.كان من كبار العلماء. له كتاب التوحيد و كتاب المقلات و كتاب رد أوائل الأدلة للكعبي و كتاب بيان وهم المعتزلة و كتاب

فهو حادث فينتج [١١٩] ان ما يقبل الحادث فهو حادث والصانع يمتنع حدوثه فيمتنع قبوله الحوادث و الأجسام يقبل الحوادث فيكون حادثة و أما ان حدث لا في محل و هو محال. لأن الكلام الحادث عرض و هو لا في محل محال. و لأنه حينئذ لا يكون اتصاف ذاته به [١٢٠] اولى من غيره. و اما ان حدث في محل آخر فيكون المتكلم ذلك المحل، لا خالقه. إذ لو اتصف به مع انه لم يقم به ، لأنه خالقه، [١٢١] (لا تصف بالسواد متى خلقه في محل مع انه لم يقم به) [١٢٢] لأنه خالقه، و هو محال. و الدليل على ان الكلام في الشاهد هو المعنى القائم بالذات، قول الشاعر: "**ان الكلام لفي الفؤاد، و إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً**".

و صرح النص بكلام النفس [١٢٣] **{و يقولون في انفسهم}** [١٢٤] و قالت الحنابلة حروف القرآن غير مخلوقة و هو باطل (**أ/٤.أ**) لأنها تتوالى [١٢٥] و تقع بعضها مسبوقا ببعض، و كل مسبوق حادث و قال الثلجى [١٢٦] :"أقول بالمتفق [١٢٧] هو أنه كلام الله و

---

[١١٩] ينتج: ت

[١٢٠] اى بالكلام الحادث (بهامشها)

[١٢١] الكلام:بهامشها

[١٢٢] اى بالذات (بهامش النسخة) ؛ و العبارات بين القوسين غير موجودة في نسخة ب.

[١٢٣] + في قوله تعالى: ت

[١٢٤] سورة المجادلة ٨/٥٨.

[١٢٥] يتوالى: أ

[١٢٦] أبو عبد الله محمد بن شجاع الثلجي و يقال البلخي، هو فقيه أهل العراق من فقهاء الحنفية. المقدم في الفقه و الحديث و قراءة القرآن مع ورع و عبادة. ولد سنة ١٨١ و توفى سنة ٢٦٦ ست و ستين و مائتين له من التصانيف التجريد في الفقه، تصحيح الآثار، الرد على المشبهة، كتاب الكفارات، كتاب المضاربة، كتاب المناسك، كتاب النوادر في الفروع. أنظر، إسماعيل باشا البغدادي،" **هدية العارفين أسماء المؤلفين و آثار المصنفين**"، ١٧/٢؛ طاش كبري زاده، "**طبقات الفقهاء**"، ص.٣٦-٣٧.

[١٢٧] + عليه: ت

لو ثبت في الأزل ثم اتصف به لتغير عما كان عليه، و هو من امارات الحدث.[١٠٧] و لأنه[١٠٨] إن[١٠٩] كان حادثا فإما ان حدث في ذاته كما زعمت الكرامية[١١٠] فيصير محلاً للحوادث فيمتنع خلوه[١١١] عنها. لأنه[١١٢] قبل هذا الحادث[١١٣] متصف بالتعرى عنه. (بعد اتصافه بهذا الحادث زال التعرى عنه)[١١٤] فلا يخلو[١١٥] عن التعرى عنه و عنه[١١٦] والتعرى حادث بدلالة عدمه و الكلام أيضا حادث عندهم[١١٧] و ما يمتنع خلوه[١١٨] عنها

---

[١٠٦] قال البخاري في خلق أفعال العباد و تواترت الأخبار عن رسول الله ان القرآن كلام الله و ان أمر الله قبل مخلوقاته. قال و لم يذكر عن أحد من المهاجرين و الأنصار و التابعين خلاف ذلك و هم الذين أدوا الينا الكتاب و السنة قرنا بعد قرن. و لكن نقل هذه الحديث بحيث أنه "القرآن كلام الله غير مخلوق فمن قال بغير هذا فقد كفر". و قد حكم بوضع هذا الحديث ابن الجوزى و تبعه الصغانى، أنظر، إسماعيل بن محمد العجلونى، "**كشف الخفاء و مزيل الإلباس**"، ٢/٩٤-٩٥.

[١٠٧] الحدوث:ت

[١٠٨] بين السطرين: كلام الله

[١٠٩] لو: ب

[١١٠] زعمت الكرامية أن في ذاته سبحانه حوادث كثيرة مثل الإخبار عن الأمور الماضية و الآتية و الكتاب المنزلة على الرسل عليه السلام، القصص و الوعد و الوعيد و الأحكام، أنظر، الشهرستانى، "**الملل و النحل**"، ١/١١٠.

[١١١] الذات عن الحوادث: من بين السطرين.

[١١٢] لأن: ت

[١١٣] اى الكلام الحادث: بين السطرين.

[١١٤] العبارات بين القوسين ليس موجودا في نسخة أ.

[١١٥] فهو لا يخلو: ب ، ت.

[١١٦] اى التعرى عن الكلام و عن الكلام (بهماشها)، يعنى فهو لا يخلو عن التعرى عن هذا الحادث و عن هذا الحادث، "**الاعتماد**"، و.٢٤/أ.

[١١٧] في نسخ آخر: عنده و بهامشها: اى عند المعتزلة.

[١١٨] بهامشها: الكلام الحادث

فصل

صانع العالم متكلم

صانع العالم متكلم بكلامٍ واحد أزلي قائم ليس من جنس الحروف و الأصوات غير متحيز منافٍ للسكوت. و هو به آمرٌ ناهٍ مخبر و لا يبعد[٩٩] لأن مرجع الجميع إلى الأخبار. و هذه العبارات مخلوقة، لإنها أصوات و هي[١٠٠] أعراض سميت كلام الله تعالى لدلالتها عليه و تأديه بها فإن عبر عنه[١٠١] بالعربية فهو قرآن و إن عبر بالعبرية فهو توراة فاختلفت العبارات لا الكلام كما نسمى الله تعالى بعبارات مختلفة مع ان ذاته واحد.

و قالت المعتزلة كلام الله تعالى مخلوق[١٠٢] غير قائم بذاته و قبل خلقه ما كان متكلما[١٠٣] و إنما صار متكلما بإحداث الحروف في اللوح المحفوظ. لنا قوله عليه الصلاة[١٠٤] و السلام[١٠٥]: **{القرآن كلام الله غير مخلوق}**[١٠٦] و لأن التعرى عن الكلام

٩٩ لأن الأمر عبارة عن تعريف الغير به أنه لو فعله لصار مستحقا للمدح. و لو تركه لصار مستحقا لذم أو الأمر هو الخبر عن طلب الامتثال و النهي هو الخبر عن طلب الانتهاء و قد جاز في الشاهد أن يكون الشيء الواحد أمرا و نهيا و خبرا و استخبارا. فلم لا يجوز في الغائب؟. **"الاعتماد"**، و.٢٣/أ.

١٠٠ اى العبارات: بهماشها.

١٠١ – عنه: ت و ث.

١٠٢ قال قاضى عبد الجبار: "أن القرآن كلام الله تعالى و وحيه، و هو مخلوق محدث..."، **"شرح الأصول الخمسة"**، ص.٥٢٨.

١٠٣ + الكلام: ث. قالت المعتزلة و الخوارج و أكثر الزيدية و المرجئة و كثير من الرافضة: إن القرآن كلام الله سبحانه، و أنه مخلوق؛ لم يكن ثم كان. ان المعتزلة قد اتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل. وهو حرف و صوت كتب أمثاله في المصاحف حكايت عنه فإن ما وجد في المحل عرض قد فنى في الحال. أنظر، أبو الحسن الأشعرى، **"مقالات الإسلاميين"**، ٢٥٦/٢؛ الشهرستاني، **"الملل و النحل"**، ٤٥/١.

١٠٤ – الصلاة: أ، ت.

١٠٥ – السلام: أ

المماثلة. لأن المثلين ما يسد أحدهما مسد الآخر.[٩٤] ثم علمنا محدث جائز الوجود و علمه تعالى أزلي واجب الوجود فلا يتماثلان. كيف قد قال الله تعالى: {...**أنزله بعلمه**...}[٩٥]

ولأن الأفعال المحكمة كما دلت على الصانع دلت على هذه الصفات. لأن من توقع نسج ديباجٍ منقش أو بناء قصر عالٍ ممن ليس به حياة و علم و قدرة **(أ /٣ ٣.ب)** تسارع العقلاء الى تسفيهه. و يجوز ان يكون لله تعالى صفات و أسماء لا نعرفها تفصيلاً خلافا للمعتزلة[٩٦] و لا يقال صفاته تحل ذاته أو ذاته محل صفاته و صفاته معه[٩٧] أو فيه أو مجاورة له. و يقال صفاته قائمة بذاته، و صفاته لا هي ولا غيره و كذا كل صفة مع صفة أخرى لا هي و لا غيرهما[٩٨].

---

٩٤ لأن المثلين اللذان يسد أحدهما مسد الأخر و ينوب منابه ثم ان كان ينوب أحدهما مناب صاحبه و يسد مسده من جميع الوجوه، كانا مثلين من جميع الوجوه. و ان كان ينوب أحدهما منابه و يسد مسده من بعض الوجوه فهما متماثلان من ذلك الوجوه. فالحاصل، أنه يجوز ان يكون الشيء مماثلا لشيء من وجه، مخالفا له من وجه، فان أحدا من أهل اللغة لا يمتنع من القول: بأن زيدا مثل لعمر في الفقه. اذ كان يساويه فيه و يسد مسده في الفقه.و ان كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة. "**الاعتماد**"،و.٢٠/ب.

٩٥ سورة النساء ١٦٦/٤.

٩٦ قال قاضى عبد الجبار: "و لا يحسن أن نتكلم في وصف لشيء أو حكم له ما لم نعلم ذلك الشيء"، **شرح الأصول الخمسة**"، ص.٣٩.

٩٧ بهامشها : اى مع الذات

٩٨ قال النسفي: لأنا نقول الصفات ليس بأغيار للذات. لأن أحد الغيرين موجودان يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، و لم توجد فلم توجد المغايرة ضرورة. لأن ذات الله تعالى لا يتصور بدون علمه و كذا علمه لا يتصور بدون ذاته، لما ذاته أزلي و كذا صفاته. و العدم على الأزلي محال. و هذا كالواحد من العشرة، لا يكون عين العشرة و لا غير العشرة لاستحالة بقاء الواحد الذي من العشرة بدون العشرة، أو بقائها بدونه. اذ هو منها. فعدمها عدمه و وجودها وجودها. "**الاعتماد**"، و.٢٢/ب.

المماثلة بينه (تعالى) و بين الخلق. و هي تثبت بالاشتراك في مجرد التسمية و هو باطل، لأنها لو ثبت به، لتماثلت المتضادات.[٨٦]

و له حياة و علم و قدرة و سمع و بصر و إرادة خلافا للمعتزلة.[٨٧] لأن المماثلة ثابت[٨٨] عندهم بالاشتراك في أخص الأوصاف. فالعلم يماثل[٨٩] العلم لكونه علماً لا لكونه عرضا[٩٠] و حادثا فلو وُصف بالعلم لثبت التماثل و هو فاسد. فالقدرة على حمل من تساوى القدرة التى يحمل بها غيرها مائة من في أخص أوصافها و لا تماثلها[٩١] و عندنا هي[٩٢] تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف لا تثبت[٩٣]

---

٨٥ حقيقة ممحوة: ت

٨٦ كالسواد و البياض (بهامشها)

٨٧ هم نفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته؛ لا بعلم و قدرة و حياة. هي صفات قديمة؛ و معان قائمة به، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الألوهية. أنظر لتفاصيل أراءهم في الصفات الإلهية، قاضى عبد الجبار، "**شرح الأصول الخمسة**"، ص.١٥١-١٧٠؛ أبو الحسن الأشعرى، "**مقالات الإسلاميين**" ، ١/٢٣٨-٢٤٣؛ الشهرستاني، "**الملل و النحل**"، ١/٤٤.

٨٨ تثبت :ت، ث ؛ غير موجودة في نسخة ب.

٨٩ تماثل :ب

٩٠ ان النسفي يفسر أقوال المعتزلة بما يلي: لأن المماثلة يقع بما يقع به المخالفة. و السواد يخالف البياض لكونه سوادا، لا لكونه لونا و عرضا و حادثا. دل أنه يماثل السواد لكونه سوادا. فلو كان الباري متصفا بالعلم لثبت التماثل. اذ العلم يماثل العلم لكونه علما ، لا لكونه صفة. و هو فاسد عند النسفي؛ لأن المحدث يخلف القدم بصفة الحدوث. فينبغي أن تثبت المماثلة بين كل مشتركين في صفة الحدوث. فيكون المتضادات كلها متماثلة لاشتراكهما في صفة الحدوث. "**الاعتماد**"، و.١٩/ب-٢٠/أ.

٩١ يماثلها: أ

٩٢ بهامشها: او المماثلة

٩٣ يثبت : أ ، لكن هذا خطئ لأن المماثلة مؤنث

الترجيح للاستيلاء[٧٦] لأنه تعالى[٧٧] تمدح به و الاستواء للمدح بيننا يفهم منه الاستيلاء كقوله: "**قد استوى بشر على العراق من غير سيفٍ و دم مهراقٍ**".

و لأن الدليل العقلي و النقلي يوافقه. و في تمسك المجسمة بظواهر النصوص و الأخبار مذهب السلف أن تصدقه[٧٨]. و نفوض[٧٩] تأويلها إلى الله تعالى مع التتريه عن التشبيه و الخلف أن تأويلها بما يليق به تعالى[٨٠]. و لا نقطع[٨١] بأنه مراد الله تعالى و الأول أسلم[٨٢] و الثاني احكم[٨٣]

فصل

صانع العالم حى قادر سميع بصير مريد

صانع العالم حى قادر سميع بصير مريد الى غير ذالك من صفات الكمال. و قالت الفلاسفة[٨٤]: ما يجوز إطلاقه على الخلق، لا يطلق على الحق حقيقةً[٨٥] لانتفاء

---

٧٦ + و الاستقرار: ت

٧٧ – تعالى: أ

٧٨ هو تصديق تلك النصوص و توفيض المراد الى الله تعالى اى لا نشتغل تعيين المراد مع قطع تتره ذاته تعالى و صفاته عن الشبه بالمحدثات. أنظر لآراء مذهب السلف: الغزالي، "**إلجام العوام عن علم الكلام**"، ص. ٤٢؛ البابرتي، "**شرح عمدة العقائد**"، و.٩٠/ب؛ سعيد رمضان البوطي، "**السلفية**"،ص.٩-٥٠.

٧٩ يفوض: ت

٨٠ و مذهب الخلف هو التصديق و التأويل اى تعيين المراد منها بما يليق ذاته تعالي و صفاته علي حسب ما يناسب المقام و يوافق المرام على سبيل الظن والاحتمال دون القطع و التعيين. البابرتي، "**شرح عمدة العقائد**"، و. ٩٠/ب.

٨١ يقطع: ت

٨٢ اى عن البدعة لأن السلف احترز عن تأويلها (بهامش النسخة)

٨٣ اى لدفع الشبهة

٨٤ على منهج الفلاسفة، لا علقة بين الصفة الإلهية و بين الممكنات التي هم محلو الكون و الفساد و الناقصات. لأن كلمة "الواجب" عندهم تقابل كل مفهوم من مفاهيم الصفات. هو "عقل" و "عاقل" و "معقول". أنظر، الفارابي، "**عيون المسائل**"، ص.٥،٧-٨؛ **المدينة الفاضلة**"، ص.١٠،٢٣.

و ليس يتمكن في مكان. و عند المشبهة[٦٥] و الكرامية[٦٦] متمكن على العرش. لأن التعرى عن المكان ثابت في الأزل لعدم قدم المكان. فلو[٦٧] تمكن (في الذات)[٦٨] بعد خلق المكان لتغير و لحدثت[٦٩] فيه (في الذات)[٧٠] مماسة[٧١] و التغير و قبول الحوادث من امارات الحدث. النص (و هو قوله: {**الرحمان على العرش استوى**}[٧٢،٧٣] تحتمل. اذ الاستواء يذكر للتمام[٧٤] و الاستيلاء و الاستقرار[٧٥] فلا يكون حجة مع الاحتمال مع أن

---

٦٥ أن المشبهة صنفان: صنف شبهوا ذات البارى بذات غيره، و صنف آخرون شبهوا صفاته بصفات غيره، أنظر للمشبهة،البغدادي، "**الفرق بين الفرق**"، ص.٢٢٥؛ الشهرستاني، "**الملل و النحل**"، ١٠٣/١-١٠٨.

٦٦ أتباع محمد بن كرام كان مطرودا من سجستان إلى غرجستان، ضلالات أتباعه اليوم متنوعة أنواعا لا نعدها و لكنا نذكر منها المشهور: ان ابن كرام دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده، أن الله تعالى مماس لعرشه و أن العرش مكان له، و المعبود محل للحوادث و زعموا أن أقواله و إرادته للمرئيات، وادعوا بأزلية الجسم. ثم ابن كرام و أكثر أتباعه زعموا أن الله تعالى لم يزل موصوفا بأسمائه المشتقة من أفعاله مع استحالة وجود الأفعال في الأزل و أنه لم يزل متكلما، رازقا و خالقا، و تكلموا في مقدرات الله تعالى فزعموا أنه لا يقدر إلا على الحوادث التى تحدث في ذاته من إرادته و ادعوا بكسبية النبوة، أنظر لتفاصل أراء الكرامية، البغدادي، "**الفرق بين الفرق**"، ص.٢١٥-٢٢٤؛ الشهرستاني، "**الملل و النحل**"، ١٠٨/١-١٠٩؛

٦٧ فلا: ت

٦٨ بهامشها

٦٩ و في نسخة أ: لحَدَثَ، و لكن هذا خطأ، لأن الكلمة "مماسة" مؤنث.

٧٠ بهامشها

٧١ بهامش النسخة: اى حاجة

٧٢ سورة طه ٢٠/ ٥.

٧٣ بهامشها

٧٤ كما في الآية: "**و لما بلغ أشده و استوى**"، سورة القصص، ١٤/٢٨.

٧٥ قال الله تعالى: "**واستوت على الجودى**" ، سورة هود، ٤٤/١١.

و ليس في جهة[٥٤] و لا بذي صورة لاختلاف الصور و الجهات.[٥٥] و الاجتماع[٥٦] مستحيل. و ليس البعض أولى من البعض لاستواء الكل في إفادة المدح و النقص و عدم دلالة المحدثات عليه.[٥٧] فتخصيص البعض لا يكون إلا بمخصص، و ذا من أمارات الحدث[٥٨] بخلاف العلم و القدرة و الحياة و الإرادة. لأنها من صفات المدح و أضدادها نقايض و المحدثات تدل عليها دون أضدادها (أ/٣.أ) فثبت هي دون أضدادها و كذا لا يتصف اللون و الطعم و الرائحة و الكيفية (في الصفات)[٥٩] و المائية[٦٠] (في الذات)[٦١] و التبعيض[٦٢] و التناهي و مشابهة[٦٣] المحدثات[٦٤].

---

٥٤ خلافا لبعض الكرامية. فإنهم يثبتون له جهة العلو من غير استقرار على العرش. "**الاعتماد**"، و.١٦/ب.

٥٥ آي لا يجوز ان يكون في جميع الجهات (بهامشها)

٥٦ و اجتماعها عليه مستحيل لتنافيها في انفسها. "**الاعتماد**" ، و.١٦/ب.

٥٧ – عليه : أ، ت.

٥٨ في ت : الحدوث ؛ و بهامش النسخة : على بعض الصور و بعض الجهات

٥٩ بهامشها

٦٠ و لا يوصف بالمائية لأنها عبارة عن المجانسة. فقولنا: "ما هو"، معناه: "من أي جنس هو" فكل ذي جنس شبيه جنسه. فكان القول بالمائية قولا بالتشبيه، "**الاعتماد**" ، و.١٧/أ.

٦١ بهامشها

٦٢ في نسخ آخر: التبعض

٦٣ ان الله تعالى نفى المماثلة فقوله "**ليس كمثله شئ**" (سورة الشورة، ١١) على أبلغ الوجوه. و لا نقول بزيادة "الكاف" ، او "المثل". لكن "المثل المطلق" ، "هو المساواة من جميع الوجوه". فاما اذا ساوى الشيء في بعض الأوصاف، يقال هو كالمثل له. و لم يتجاسر أحد على إثبات المثل المطلق لله تعالى. "**الاعتماد**" ، و. ١٧/أ.

٦٤ رفع الأيدي و الوجوه الى السماء عند الدعاء لا تدل على أي جهة من جهات. لأنه تعبد محض كالتوجه إلى الكعبة في الصلاة فالسماء قبلة الدعاء. كالبيت قبلة الصلاة. "**الاعتماد**"، و.١٦/ب.

عبارة عن معنى زائدٍ على الذات. و البقاء[٤٥] كذلك بدليل صحة قول القائل: وجد و لم يبق و لم يصح وجد و لم يوجد[٤٦] بخلاف اتصاف السواد اللونية لأنها ليست بزائدة على ذاته أو بغيره فيكون الباقي ذلك الغير لا العرض. وما يستحيل بقائه لا يكون قديما، لأن القديم واجب الوجود لذاته فيكون مستحيل العدم.

ليس بجوهرٍ خلافاً للنصارى، لأنه عبارة عن الأصل، سمى الجزء الذي لا يتجزى جوهراً. لأنه لأصل المركبات. و هو سبحانه[٤٧] ليس بأصل للمركبات[٤٨]. لم يكن جوهراً، لأن الجوهر هو المتحيز الذي لا ينقسم و لا يخلو عن الحركة و السكون فيكون حادثا لما مر.

فقد بينا أن الصانع قديم و ليس بجسمٍ[٤٩] لأنه اسم للمركب[٥٠] فمن أطلقه و عنى به المركب كاليهود و الروافض و الحنابلة فهو مخطئ في الاسم و المعنى. لأن كل جزء منه إما أن يكون موصوفا بصفات الكمال فيكون كل جزء إلهاً فيفسد القول به كما فسد بالإلهين[٥١] أو غير موصوف بها بل بأضدادها من سمات الحدث[٥٢] و هو محال. و من أطلقه و عنى به القائم بالذات لا المتركب كالكرامية[٥٣] فهو مخطئ أيضاً لأننا ننتهى في أسماء الله تعالى إلى ما أنهانا إليه الشرع.

---

[٤٥] اى بقاء الذات، بها مش النسخة.

[٤٦] يعنى لو كان البقاء عين الذات لما صح نفيه، أنظر، البابرتي، "**شرح عمدة العقائد**"، و.٨٦/أ.

[٤٧] والله ليس بأصل المركبات: ت

[٤٨] ليس بأصل عنه للمركبات: ت

[٤٩] و ليس الجسم: ت

[٥٠] + الذى: أ

[٥١] بإلهين: ت

[٥٢] الحدوث:ت

[٥٣] – كالكرامية : ت

إذ لو لم يكن قديما لكان حادثا لعدم الواسطة بينهما. إذ القديم ما لا إبتدأ لوجوده و الحادث ما لوجوده إبتدأ. لا واسطة بين السلب و الإيجاب. و لو كان حادثا لافتقر إلى محدث[٣٧] و كذا الثاني و الثالث فيؤدى إلى التسلسل و هو باطلٌ. لأن ذلك المجموع مفتقر إلى كل فردٍ من تلك الأفراد. و كل فرد ممكن فيكون المجموع ممكناً. إذ المفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان فيكون له مؤثر. و ذا إما أن يكـــــون نفسه و هو محال، لأن المؤثر متقدم بالرتبة على الأثر. و تقدم الشيء على نفسه محال أو[٣٨] جزء من الأجزاء الداخلة **(أ/٢.ب)** (إلى المجموع)[٣٩] فيه و هو محالٌ أيضا.[٤٠] لأن المؤثر في المجموع مؤثر في كل فردٍ من أفراد ذلك المجموع فيكون مؤثرا في نفسه أو أمراً خارجاً عن ذلك المجموع. و معلومٌ أن الخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا فيكون واجبا و حينئذٍ يلزم إنتهاء جميع الممكنات إلى موجود واجب لذاته و هو المعنى (أي المراد)[٤١] بالقديم.

فصل

صانع العالم ليس بعرضٍ

صانع العالم ليس بعرضٍ لأنه يستحيل بقائه[٤٢]. لأنه أما كان باقياً[٤٣] فإما أن يكون البقاء قائماً به و هو محال. لأن العرض لا يقوم بالعرض، و البقاء[٤٤] عرضٌ، لأنه

---

[٣٧] محدث آخر: ت

[٣٨] معطوف على نفسه.

[٣٩] العبارة بين القوسين مكتوب بين السطور

[٤٠] و هو أيضا محال: ب، ت، ث

[٤١] التوضيحات من بين السطور

[٤٢] إذ العرض في اللغة ما لا دوام له (ابن المنظور، **"لسان العرب"**، ٧ - ١٦٥)، يقال: "عرض لفلان أمر" اى معنى لا قرار له. و لهذا سمى السحاب عارضا. **"الاعتماد"**، و.١٤ ب.

[٤٣] في النُسخ الثلاثة على هذا الوجه ؛ و في أ: إما ان كان باقياً.

[٤٤] بهامش النسخة: البقاء صفة زائدة على الذات فيكون عرضا.

فصل

صانع العالم واحدٌ

صانع العالم واحد خلافاً للثنوية[٢٨] و النصارى و الطبايعية[٢٩] و الأفلاكية[٣٠] (خذلهم الله)[٣١]. إذ لو كان له صانعان لثبت بينهما تمانع، و ذا دليلٌ حدوثهما أو حدوث أحدهما، فإن أحدهما لو أراد أن يخلق في شخص واحدٍ حياةً و الآخر (في تلك الحالة)[٣٢] موتاً فإما ان حصل مرادهما و هو محالٌ أو تعطلت إرادتهما و هو تعجيزهما[٣٣] أو نفذت إرادة أحدهما دون الآخر و هو تعجيز من لم تنفذ إرادته. و العاجز منحط[٣٤] من درجة الألوهية. إذ العجز من أمارات الحدث و إذا لم يتصور إثبات صانعين[٣٥] كان واحداً ضرورةً[٣٦] و هو قديمٌ.

---

[٢٨] هؤلاء هم أصحاب الاثنين الأزليين. يزعمون أن النور و الظلمة أزليان قديمان خلاف المجوس حيث قالوا: أن لعالم صانعين؛ أحدهما خير، خلق ما كان من اجزاء العالم حسنا. و اسمه عندهم النور او يزدان. الآخر شرير فكل شر و فساد منه و هو الذي خلق الجسام الضارة، و السموم القاتلة و اسمه الظلمة او آهرمن. أنظر، الشهرستاني، **"الملل و النحل"**، ١ ٢٤٤؛ ابو المعين النسفي، **"تبصرة الأدلة"**، ١ ٩٣، ٩٩–١٠٨؛ النسفي، **"الاعتماد"**، و.١٢ ب؛ الجرجاني، **"شرح المواقف"**، ٨ ٤٣.

[٢٩] و هم يدعون بألوهية الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة. أنظر: النسفي، **"الاعتماد"**، و.١٣ ب؛ النكساري، **"شرج عمدة العقائد"**، و.١٨ أ؛ البابرتي، **"شرح عمدة العقائد"**، و.٨٥ أ.

[٣٠] و هم قوم قالوا بتدبرات السبع، و يسميهم القرآن صابئيا (البقرة، ٢ ٦٢؛ المائدة، ٥ ٧٢)، الشهرستاني، الملل، ٢ ٢١٠؛ النسفي، **الاعتماد**، و.١٣ ب.

[٣١] + خذلهم الله: ت.

[٣٢] هذه العبارة مكتوبة بين السطور

[٣٣] و هو تعجيزٌ: ت

[٣٤] ينحط: ت

[٣٥] الصانعين: ت

[٣٦] بالضرورة: ت

كانت قديمةً لاستحال عدمها. لآن القدم ينافي العدم. و الأعيان لا تخلو عن الأعراض، لإنها لا تخلو عن الحركة و السكون(أ/٢.أ)، لأنها في الزمان. التاني إن كان[22] في الحيز الأول فهو السكون، لأنه عبارة عن الكونين في مكان واحدٍ أو في حيزٍ آخر فهو الحركة، فإنها عبارة عن الكونين في مكانين. و ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث. لأنه حينئذٍ[23] لا يتصور سبقها، لأن في السبق الخلو و الخلو محال فكان السبق محالاً و إذا لم يسبقها[24] يكون مقارناً لها أو متأخراً عنها. و المقارن للحوادث أو المتأخر عنها حادثا ضرورةً. و إذا كان حادثاً[25] كان مسبوق العدم و ما سبقه العدم، لم يكن وجوده لذاته بل يجوز عليه الوجود و العدم. فاختصاصه بالوجود الجائز دون العدم دليلٌ على أن له محدثاً و يجب أن يكون واجب الوجود إذ لو لم يكن واجب الوجود، لكان جائز الوجود أو ممتنع الوجود، فاستحال[26] القسمان. أما الممتنع فظاهرٌ و كذا الجائز، لأنه يحتاج حينئذٍ[27] إلى مخصصٍ آخر و ذا إلى آخر إلى أن يتسلسل أو ينتهي إلى من هو واجب الوجود لذاته.

---

[22] كانت: ت، ث

[23] – حينئذ: ب، ت.

[24] سبق الأعيان عن الأعراض، في نسحة أ ، بين السطور.

[25] " أذا كان حادثاً" مكتوب مرتين: ث

[26] و استحال القسمان: ت ، ث

[27] – حينئذ : ب.

تناقض حيث أبطل العقل به و العقول متفاوتة بأصل الفطرة بالحديث[١٣] خلافاً للمعتزلة[١٤] لكونه مناط التكليف.

و الإلهام ليس سبباً للمعرفة، لأنه يعارض بمثله[١٥] و كذا التقليد[١٦].

فصل

العالم محدث

العالم[١٧] محدث خلافاً للدهرية،[١٨] لأنه اسم لكل موجود سوى الله تعالى. و هو أما أن يكون قائماً بنفسه و هو العين أو بغيره و هو العرض. و القائم بنفسه إما أن يكون مركباً و هو الجسم أو غير مركب و هو الجوهر.[١٩] والأعراض حادثة، عرف حدوث بعضها حساً و حدوث أضدادها[٢٠] التي عدمت عند حدوثها بالدليل (كالسكون انعدم لوجود الحركة).[٢١] لإنها لما قبلت العدم دل أنها كانت حادثةً إذ لو

---

[١٣] و بهامش النسخة: و هو قول عليه السلام: "كن ناقصة العقل والدين...فثبت التفاوت بين العقول على الفطرة الأصلية. أنظر لمرجع الحديث: أبو داود، سنة ٤.١٦ ٢١٦؛ ابن ماجة، فتن ١٩، ٢ ١٣٢٧.

يسمون أصحاب العدل و التوحيد و يلقبون بالقدرية و العدلية؛ أنظر لتفاصيل آراءهم و فرقهم. الأشعري، **"مقالات الإسلاميين"**، ١ ٢٣٥؛ البغدادي، **"الفرق بين الفرق"**، ص.١١٤؛ التشهرستاني، **"الملل و النحل"**، ١ ٤٣؛ ابن حزم، **"الفصل"**، ٤ ١٩٢.

[١٥] فاذا قال: اني الهمت بان ما أقوله حق، فخصمه يعارضه و يقول: اني ألهمت بان ما تقوله باطل فاذا قال انك لست من أهله فيقابله خصمه بمثله. **"الاعتماد"**، و. ٦ ب.

[١٦] لانه يعارض بمثله فانه اذا قال: ان ما أقوله حق، لأني قلدت فلانا و هو قائل بحقيته، فخصمه يقول: ان ما تقوله باطل، لأني قلدت فلانا و هو قائل ببطلانه، **"الاعتماد"** و. ٦ ب.

[١٧] العالم: اسم لما سوى الله تعالى، النكساري، **"شرح عمدة العقائد"**، و.١٧ ب.

[١٨] + هداهم الله: ت

[١٩] + الفرد: ت

[٢٠] أضدائها: ب

[٢١] العبارة بين القوسين تتم بين السطور.

خبر الرسول (ص) والعقل و أنكرت السوفسطائية[٧] حقائق الأشياء و السمنية و البراهمة[٨] العلم بالخبر، لأن المتواتر اجتمع من الآحاد آلتي لا توجب العلم. قلنا: جاز أن يحدث عند الاجتماع ما لم يكن عند عدمه كقوى الحبل. و تواتر النصارى[٩] و المجوس[١٠] مرجعة إلى الآحاد. و الملحدة و الروافض[١١] بالعقل (أي العلم به)[١٢] لتناقض قضاياه. و قد لا تناقض، فاختلاف العقلاء لقصور عقلهم أو لتقصيرهم في شرائط النظر مع أنه

---

٧ قال الأقشهري: ان السوفسطائية فرق ثلاث، الفرقة الاولى العنادية و هم الذين يعاندون فيقولون نحن نجزم بأنه لا موجود أصلا و لا حقيقة له؛ و الفرقة الثانية العندية و هم الذين يقولون ان حقائق الأشياء ثابتة للإعتقادات فمن اعتقد في العالم انه قديم كان قديما في حقه و بالعكس. و الفرقة الثالثة اللاأدرية و هم امثنهم طريقة فإنهم يقولون انا لا نعرف ثبوت شئ و لا انتفاؤه. أحمد بن اعوذ داش مند الأقشهري، **"الإنتقاد في شرح عمدة الإعتقاد"** و. ١٤/ب.

٨ و هما من حكماء الهند، و هم مشهورون بالتناسخ، و إنكار النبوة. فاصحاب التناسخ من السمنية قالوا بقدم العالم، و قالوا -ايضا- بإبطال النظر و الاستدلال و زعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس و أنكر أكثرهم المعاد و البعث. أنظر **"الفرق بين الفرق"** لعبد القاهر البغدادي، ص.٣٢، ٢٧٠، **"أصول الدين"** ص.١٠. الأقشهري، و. ١٣/ب.

٩ + واليهود: ت؛ و تواتر النصارى و اليهود على قتل عيسى عليه السلام إنما لم يكن موجبا للعلم. لانها مرجعة الى الآحاد. فان القتل نقل عن الذين دخلوا البيت الذي فيه المسيح عليه السلام و كانوا تسعة نفر و ينحقق من مثلهم التواطئ على الكذب و كذلك أخبار المجوس معجزات زرا دشت مرجعة الى الآحاد، **"الإعتماد"، و. ٥/أ.**

١٠ أثبتوا أصلين، إلا أن المجوس الأصلية زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي، و الظلمة محدثة. ثم لهم اختلاف في سبب حدوثهم. الشهرستاني، **"الملل و النحل"**، ١/ ٢٣٣.

١١ ذكرت الرافضة في المصادر التاريخ الإسلامية مترادفا للشيعة أكثرا، أنظر، الأشعرى، **"مقالات الإسلاميين"** ، ٩٢/١؛ الملطي، **"التنبه و الرد"**، ص.١٨؛ البغدادي، **"الفرق بين الفرق"**، ص.٢١.

١٢ بتم بين السطور.

بســـم الله الرحمـــان الرحيـــم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة (و السلام)[1] على رسوله محمدٍ و آله أجمعين. قال مولانا الصدر العالي الإمام الكبير الكامل التحرير مفتي البشر حافظ الملة والحق و الدين، ناصر الإسلام و المسلمين، وارث علوم المرسلين[2] عبد الله ابن الصدر المرحوم احمد ابن محمود النسفى -غفر الله له[3] و لوالديه ولجميع المؤمنين[4] : جمعتُ في هذا المختصر عمدة عقيدة أهل السنة و الجماعة -قدس الله أرواحهم- إجابة للسائلين و صونا لهم عن عقائد المبطلين.[5]

قال أهل الحق[6]: حقائق الأشياء ثابتة، لأن في نفيها ثبوتَها. و العلم بها متحققٌ. و أسبابه للخلق ثلاثة: الحواس الخمس، و الخبر الصادق، أعني الخبر المتواتر و

---

[1] - السلام : أ . ث

[2] في نسخة ب: مقتدى الأنام، مجمع الإفتاء و الإرشاد، حجة الله على العباد.

[3] اسم المؤلف في نسخة ب: أبو البركات عبد الله بن احمد بن محمود النسفى. العبارة "إبن الصدير لمرحوم" غير موجود.

[4] في نسخة ب: نور الله ضريحه؛ نسخة ت: تعمده الله برحمته؛

[5] ثم شرح النسفي هذا المختصر و يسميه "**الاعتماد في الاعتقاد**".قال ابو البركات عبد الله بن أحمد النسفي: "رأيت الهمم مائلة الى "**العمدة**" التي صنفتها في بيان عقيدة أهل السنة و الجماعة، و هي مشحونة بالروايات،خالية عن ألد رايات فهي مفتقرة الى شرح موضح لمشكلات، مبين لمعضلات، أردت ان اجمع كتابا فيه شرح مسائلها، بسط دلائلها بتوفيق خالق جبار، مسمي بالإعتماد في الإعتقاد." أنظر **الإعتماد**، و. ١/ب_٢/أ.

[6] قول الحق هو الحكم المطابق لواقع يطلق على الأقوال و الأديان و المذاهب باعتبار اشتمالها على الحكم المطابق و يقابله الباطل فيطلق عليها باعتبار اشتمالها على الحكم الغير المطابق أنظر لتفاصيل معلومات: البابرتي أكمل الدين أبو عبد الله محمد بن محمد الحنفي، "**شرح عمدة العقائد للنسفي**"، و. ٧٨/ب.

العمدة في العقائد

Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 3083'teki Açıklamalar ve Tashih Kayıtları da Taşıyan Müellifin Vefatına En Yakın Tarihte İntinsah Edilmiş Nüsha. Başlangıç Sayfası.

٧١٠هـ/١٣١٠م. لأن في هذه النسخة توجد تعليقات و حواش و تصريحات في حواشي بعض الصفحات، كما توجد بين الأسطر أحيانا بعض العبارات المفسرة لبعض الكلمات. على رغم توفر بعض أخطاء، يبدو لنا أن هذه الأخطاء قليله بالنسبة إلى نسخ أخرى. و لذلك جعلنا هذه النسخة نسخة الأساس و نختارها نسخة الام. و اتخذنا هذه النسخة لتثبيت نص الكتاب "العمدة" عمدة أساسية، و أشرنا في الحواشي إلى الكلمة أو العبارة الناقصة من نسخة أو أكثر بإشارة "-"، و إلى الكلمة أو العبارة الزائدة بإشارة "+"، ثم وضعنا العبارة نقصا أو زيادة. و وضعنا العبارة المعينة (أي الرأي المقتبس من الغير) في النص ضمن فاصلتين مزدوجتين"...". قد استطعنا أن نجد أصح النسخ لهذا الكتاب على هذا الوجه. و استعنا في تصحيح بعض عبارات النص من شرح هذا النص الذي شرحه أبو البركات النسفي و سماه "الاعتماد في الاعتقاد".

قد رأينا أن كثيرا من المباحث و الفصول لم يكن لها عنوان، و هي غالبا فرعية تندرج تحت فصل أعم، على هذه الحالة، لم نضع أي عنوان لئلا نزيد على نسخة الأم. و وجدنا أثناء التحقيق أن أبا البركات النسفي قد ينقل كثيرا من أراء أبي حنيفة، و الإمام الماتريدي و الأشعري و انه أحيانا قد يذكر كثيرا من الفروق و آراءهم المتعلقة بالبحث، تارة بعضها بالمعنى تارة يزيد و ينقص منها، لقد بذلنا قصارى جهدينا في ان نرجع إلى النص الأصلي و وجدنا أماكن آراء الفروق و المذاهب من المصادر التاريخ المذهبية المعتمدة كما عرفنا الأسماء الشخصية و بعض المصطلحات العلمية التي ذكرنا أبو البركات في كتابه و خرجنا الآيات و الأحاديث و الأقوال و علقنا على بعض المسائل التي لا ... من تبيينها

أما من حيث قواعد الإملاء فقد تقيدنا بالطريقة التي يكتب بها حاليا و أهملنا ...ية التي كان يكتب بها النساخ في عصورهم. و صححنا الأخطاء ...شة. و لم نجعل الإشارة إلى نقص أو خطأ وجد في نفس النص

و رمزنا إليها بحرف "ب".

٣-نسخة فاتح، محفوظة في المكتبة السليمانية تحت رقم ٣٥٦٢ و تقع في "١٢" ورقة بقيا س ٢١١×١٥٥، ١٥٥×٩٥" سم. و تحتوى كل صفحة عل حوالي ٢٥ سطرا. خطها نسخي غير منقوط و لا يوجد في هذه النسخة اسم الناسخ و وقت نسخه.

تبدأ هذه النسخة بعبارة "الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على رسوله محمد و آله أجمعين" و تنتهي بعبارة "و قد تمت بعلي رضى لله تعالى عنه.

و رمزت هذه النسخة بحرف "ت".

٤-نسخة لاله لي، محفوظة في المكتبة السليمانية تحت رقم ٢٤١٣، تقع في "١٥" ورقة، بقياس "١٤٥×٥٥"سم، و أيضا تحتوى كل صفحة عل حوالي "٢٥" سطرا. و خطها نسخي غير منقوط.

و لم نجد في هذه النسخة ما يشير الى ناسخها و لا الى سنة النسخ. و يبدأ نص الكتاب بعبارة "الحمد لله رب العالمين و الصلاة على رسوله محمد و آله أجمعين" و يختم بعبارة "ولله أعلم بالصواب".

رمزت الى هذه النسخة بحرف "ث".

ب- منهج التحقــيق

كانت النسخ المخطوطة التي سبق بيانها قد كتبت في فترات زمان مختلفــــة، نظرا لعدم توفر نسخة بخط المؤلف، ينبغي علينا أن نبحث أقرب و أصح النص إلى نسخة المؤلف. و لذا شرعنا في دورنا المطلوب بقراءة النسخ الأربع، مشيرا في الحاشية إلى ما بين النسخ من فروق. و في أثناء القراءة و تثبيت الفروق وجدنا نسخة فاتح (محفوظة في المكتبة السليمانية تحت رقم ٣٠٨٣) التي كتبها عيسى بن حاجي يوسف سنة ٧٧٤هـ، أقربها للصحة و أقربها إلى تاريخ وفاة المؤلف الذي توفى سنة

٧_نسخة مكتبة بايزيد الدولية، برقم ٧/٣١٨٥.

ب_النسخ المخطوطة التي اعتمدنا عليها في تحقيق النص

لقد اعتمدنا في تحقيق نص هذا الكتاب على أربع نسخ خطية مصورة على الميكروفيلم، و وصف النسخ التي اعتمدنا في التحقيق فيما يلي:

١- نسخة فاتح، وجدها محفوظة في المكتبة السليمانية تحت رقم "٣٠٨٣"و تقع في "١٠" ورقة بقياس "١٧٤×٢٤٥"سم، و تحتوى كل صفحة "١٩" سطرا، و خطها نسخي منقوط.

كتب هذه النسخة عيسى بن حاجي يوسف و أتمها سنة ٧٦٤هـ. و هي أقدم النسخ المعتمدة و أقربها الي المؤلف. يوجد على هوامش بعض الصفحات تعليقات و حواش و تصويبات، كما يوجد بين الأسطر أحيانا بعض العبارات المفسرة لبعض الكلمات.

أوله :الحمد لله رب العالمين و الصلاة على رسوله محمد و آله أجمعين و آخره: كتبه الحقير الضعيف المذنب المحتاج الى رحمة الله تعالى عيسى بن حاجي يوسف بن حاجي على العنقري عفا لله عنهم في ليلة يوم الأحد في غرة ربيع الأول حامدا و مصليا و مسلما سنة أربع و ستين و سبعمائة.

و رمزنا الى هذه النسخة بحرف "أ".

٢-نسخة أسعد أفندي، وجدها محفوظة في المكتبة السليمانية برقم ٤/٣٥٢١ و تقع في "١٣" ورقة بقياس "٧٩×١٦٣"سم، و تحتوى كل ورقة على حوالي ٢١ سطرا. و خطها نسخي غير منقوطة.

كتبها جمال الدين يونس المتوفى سنة ٨٧٧هـ/١٤٧٢م و لا يوجد علي هذا النسخة تاريخ يشير الى وقت نسخها. هذه النسخة تبدأ بصفحة ١٧٠/ب و تنتهي ١٨٣/أ كما تبدأ بعبارة" الحمد لله رب العالمين" و تنتهي بعبارة "و قد تمت بعلي رضي الله عنه"

و شرحه جمال الدين محمود بن أحمد القنوى و سماه "الزبدة" و أحمد بن أغوز دانشمند الأقشهري الحنفي، سماه بالانتقاد في الاعتقاد و شمس الدين محمد بن إبراهيم النكساري سماه بشرح عمدة العقائد و أكمل الدين البابرتي سماه بشرح عمدة العقائد.[٢٣]

٨-الاعتماد في الاعتقاد: هو شرح للعمدة. قد صنف النسفي العمدة ليجمع عمدة عقيدة أهل السنة و الجماعة إجابة للسائلين و صونا لهم عن عقائد المبطلين[٢٤]، ثم شرحه و سماه "بالاعتماد في الاعتقاد". قد فرغ من تأليف هذا الكتاب بعد صلاة العصر بالجماعة يوم الأحد السادس و العشرين من جمادى الأولى سنة ثماني و تسعين و ستمائة عبد الله أحمد بن محمود النسفي رحمه الله.[٢٥] و له نسخ في مكتبة مختلفة و بعضهم فيما يلى:

١-نسخة آياصوفيا، المكتبة السليمنانية، برقم ١/٢٣١٢. يحتوى ١٣٢ ورقة.

٢-نسخة قاره جلبي زاده، المكتبة السليمانية، برقم ٢٣٢، يحتوى ٧٩ ورقة و كل صفحة ١٧ سطرا.

٣-نسخة محمود باشا، المكتبة السليمانية، برقم ٢٩١ و يحتوى ١١٦ ورقة.

٤_نسخة لاله لي، المكتبة السليمانية، برقم ١/٢٣١٧، يحتوى ١٠٦ ورقة.

٥_نسخة فاتح، المكتبة السليمانية، برقم ٣٠٨٥، يحتوى ١١٧ ورقة.

٦_نسخة شهيد على باشا، المكتبة السليمانية، برقم ١٥٦٩، يحتوى ١٤٢ ورقة.

---

٢٣ كاتب الحلبي، **"كشف الظنون"**، ١١٦٨/٢؛ قيس آلقيس، **"الإيرانيون والأدب العربي"**، ٢٠٩/١١.

٢٤ النسفي، **"العمدة"**، و.١/ب.

٢٥ النسفي، **"الاعتماد"**، و. ١١٧/أ.

الإمام فخر الدين محمد عثمان بن علي الزيلعي و سماه "**تبيين الحقائق لما فيه ما اكتنز من الدقائق**".

والعلامة زين العابدين ابن نجيم المصري و سماه "**البحر الرائق في شرح كنز الدقائق**".[١٨]

٥-كشف الأسرار: و هو شرح منار الأنوار. أوله: أحمد الله ذا الحجة الباهرة...الخ.[١٩]

٦-مدارك التنزيل و حقائق التأويل : هو تفسير اختصره النسفي من تفسير البيضاى و من الكشاف للزمخشري، غير أنه ترك ما في الكشاف من الاعتزالات. و جرى فيه على مذهب أهل السنة و الجماعة. و هو تفسير وسط بين الطول و القصر، و جمع فيه صاحبه بين وجوه الإعراب و القراءات، و ضمنه ما اشتمل عليه الكشاف من النكت البلاغة و المحسنات البديعة و الكشف عن المعاني الدقيقة الخفية. اختصره الشيخ زين الدين محمد عبد الرحمان بن أبي بكر بن العيني و زاد فيه وتوفى سنة ٧٩٣هـ.[٢٠]

٧-العمدة في العقائد: هو مختصر يحتوى على أهم قواعد علم الكلام، يكفي لتصفية العقائد الإيمانية في قلوب الأنام.[٢١] و قد سلك مؤلفه منهج نجم الدين النسفي في العقائد النسفية.[٢٢] هو متن هذا الكتاب الذي نقدم تحقيقه الآن.

---

١٨ طاش كبري زاده : " **مفتاح السعادة**"، ١٨٨/٢؛ كاتب الجلبي: "**كشف الظنون**": ١٥١٥/٢.قيس آلقيس، "**الإيرانيون و الأدب العربي**"، ص.٢٠٥.

١٩ اللكنوي: "**الفوائد البهية**"، ص.١٠١-١٠٢؛ كاتب الجلبي: "**كشف الظنون**"، ٢/ ١٨٢٣-١٨٢٦؛ إسماعيل باشا: "**هدية العارفين**"، ٤٦٤/١.

٢٠ كاتب الجلبي: "**كشف الظنون**"، ١٦٤٠/٢-١٦٤١؛ الذهبي: " **التفسير و المفسرون**"، ٣٠٥/١؛ عبد الوهاب الصابوني: "**عيون المؤلفات**"، ٣٠٧/١-٣٠٨.

٢١ أنظر: كاتب الجلبي: "**كشف الظنون**"، ١١٦٨/٢؛ ابن الحجر، "**الدرر الكامنة**"، ٢٤٧/٢.

٢٢ غلاب: "**الكلام و المتكلمون**"، ٦٠٢/١١.

٥- "**إفاضة الأنوار على أصول المنار**"، علاء الدين الحصكفي المتوفى سنة ١٠٨٨هـ،

٦-"**نور الأنوار على منار الأنوار**"، الشيخ أحمد الصديقي الهندي المعروف بملاجيون الحنفي المتوفى سنة ١١٣٠،.[١٤]

٢-الوافي :و هو كتاب مقبول معتبر في الفقه الحنفي،سبب تأليفه أنه لما نوى أن يشرح الهداية يسمع به تاج الشريعة و هو من أكابر عصره فقال لا يليق بشأنه فرجع عما نواه و أراد أن يصنف كتابا مثل الهداية فألف الوافي على أسلوب الهداية[١٥]

قال المصنف رحمه الله : كان يخطر ببالي أبان فراغي أن أؤلف كتابا جامعا لمسائل الجامعين و الزيادات، حاويا لما في المختصر، و نظم الخلافيات مشتملا على بعض المسائل الفتاوى و الواقعات فألفته و أتممته في أسرع وقت، و سميته بالوافي.[١٦]

٣-الكافي: و هو شرح كتابه الوافي[١٧]

٤-كتر الدقائق: متن مشهور في الفقه، في فروع الحنفي، أوله: الحمد لله الذي أعز العلم في الأعصار...الخ، لخص فيه الوافي بذكر ما عم وقوعه حاويا لمسائل الفتاوى و الواقعات.و وضع فيه رموزا من الحروف و جعل الحاء علامة لأبي حنيفة، و السين لأبي يوسف، والميم لمحمد، و الزاى لزفر، و الفاء للشافعي، و الكاف للمالك، و الواو لرواية أصحابنا. و اعتنى به الفقهاء فشرحه:

---

١٤ أنظر للمنار، اسمه، شروحه و نسبته إلى النسفي، ابن الحجر، "**الدرر الكامنة**": ٢٤٧/٢؛ ابن قطلوبغا، "**تاج التراجم**"، ص.١١١-١١٢؛ طاش كبري زاده، "**مفتاح السعادة**"، ١٨٨/٢؛ اللكنوي، "**الفوائد البهية**"، ص.١٠١-١٠٢؛ كاتب الجلبي، "**كشف الظنون**"، ١٨٢٣/٢، ١٨٢٧.

١٥ أبو الوفاء القرشي، "**الجواهر المضية**"، ٢٩٤/٢-٢٩٥؛ ابن الحجر، "**الدرر الكامنة**"، ٢٤٧/٢؛ الكفوي، "**كتائب أعلام الأخيار**"، و.٣١٨/ب-٣١٩/أ؛ كاتب الجلبي، "**كشف الظنون**"، ١٨٢٣/٢؛ قس آلقيس، "**الإيرانيون و الأدب العربي**"، ص.٢٠٧.

١٦ كاتب الجبي، "**كشف الظنون**"، ١٩٩٧/٢.

١٧ ابن الحجر، "**الدرر الكامنة**"، ص.٢٤٧/٢؛ طاش كبري زاده، "**مفتاح السعادة**"، ١٨٨/٢؛ "**موضوعات العلوم**"، ٦٣٨/١؛ كاتب الجلبي، "**كشف الظنون**"، ١٣٧٨/٢.

ب) حسام الدين حسين بن حجاج الصغناقى شرح الهداية و سماه بالنهاية. و له الكافي في شرح أصول فخر الإسلام أبو اليسر البز دوي و دخل ببغداد ودرس بها بمشهد أبي حنيفة. و توفى ٧١٤ بمرو.[١٣]

٣) مصنفاته

و هو صاحب التصانيف المعتبرة في الفقه و الأصول و التفسير و الكلام و غيرهم. يعد النسفي من مهرة المصنفين الذين صنفوا و اشتهرت مصنفاتهم و امتازت بالإفادة، و لاقت القبول و الاعتبار من أهل العلم فلقد صنف كتبا متنوعة في الفقه و أصوله، و في العقيدة و التفسير، من أهمهما:

١-المنار في أصول الفقه: المنار متن متين جامع مختصر نافع، و هو فيما بين كتب النسفي المبسوطة و مختصراته المضبوطة أكثرها تداولا و أقربها تناولا، و هو مع صغر حجمه و وجازة نظمه، بحر محيط بدرر الحقائق. و مع هذا لا يخلو من تعقيد، فلذا تصدى لشرحه غير واحد من أهل العلم، و كثرت شروحه و من أهمهما:

١- "**جامع الأسرار**"، لقوام الدين محمد بن محمد بن أحمد الكاكى المتوفى سنة ٧٤٩هـ

٢-"**الأنوار في إضاءة أصول المنار**"، سعد الدين أب ي الفضائل الدهلوي المتوفى ٧٩١هـ،

٣-، "**الأنوار**"، لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي المتوفى ٧٨٦هـ

٤- "**مشكاة الأنوار في أصول المنار**"، لعلامة زين الدين ابن نجم المصري المتوفى سنة ٩٧٠هـ، و سماه أولا "فتح الغفار بشرح المنار"

---

١٣ أبو الوفاء القرشي، "**الجواهر المضية**"، ٢/٢٩٤-٢٩٥؛ ٣/٣١٨؛ ابن الحجر، "**الدرر الكامنة**"، ٢/ ٢٤٧؛ طاش كبري زاده، "**طبقات الفقهاء**"، ص.١١٩؛ "**موضوعات العلوم**"، ١/٥٥٦؛ اللكنوي، "**الفوائد البهية**"، ص.١٠٢.

ت) أبو نصر زين الدين أحمد بن محمد بن عمر العتابي البخاري، من تصنيفه الزيادات الكتاب المشهور و أخذها عنه جماعة منهم حافظ الدين و شمس الأئمة الكردري و غيرهما و له جواهر الفقه و شرح الجامع الكبير و شرح الجامع الصغير، مات سنة ست و ثمانين و خمسمائة ببخاري بمقبرة القضاة السبع.[١٠]

ث) بدر الدين محمد بن محمود بن عبد الكريم الكر دري المعروف بخواهر زاده، و هو ابن أخت شمس الأئمة الكر دري أخذ عن خاله شمس الأئمة الكر دري. هذا اللفظ يقال للجماعة من العلماء كانوا أولاد أخت عالم. و توفي سنة إحدى و خمسين و ستمائة و دفن عند خاله.[١١]

٢) تلاميذه

لا شك أن النسفي أخذ العلم علىأيدي مشاهير الفقهاء كشمس الأئمة و حميد الدين الضرير في زمانه، و كان عديم النظير و رأسا في كثير من العلوم الشرعية. لهذا لا يتصور أن يستغني عنه طلاب العلم. لكن المصادر التي تذكر ترجمته لم يذكر أسماء طلابه إلا اثنين:

أ) أحمد بن على بن أبي الضياء بن مظفر الشمعي البغدادي البعلبكى المعروف بابن الساعاتي، نشأ ببغداد وسكنها زمانا طويلا و أبوه هو الشخص الذي عمل الساعات، و كان إماما كبيرا و علامة زمانه. و من تصانيفه مجمع البحرين في الفقه، و له البدائع في أصول الفقه. و توفى سنة ٦٤٩هـ.[١٢]

---

١٠ أبو الوفاء القرشي، " **الجواهر المضية**"، ٢/٢٩٤؛ ابن الحجر، "**الدرر الكامنة**"، ٢/٢٤٧؛ قطلوبغا، "**تاج تراجم**"، ص.١١١-١١٢؛ طاش كبري زاده، "**طبقات الفقهاء**"، ١٠٠.

١١ طاش كبري زاده، "**طبقات الفقهاء**"، ص.١١١؛ اللكنوى، "**الفوائد البهية**"، ص.٢٠٠.

١٢ أبو الوفا القرشي، "**الجواهر المضية**"، ١/٢٠٨؛ طاش كبري زاده، "**مفتاح السعادة**"، ٢/١٨٧-١٨٨؛ "**طبقات الفقهاء**"، ص.١٢٠؛ اسماعيل باشا، "**هدية العارفين**"، ١/١٠٠؛ غلاب، "**الكلام و المتكلمون**" ٢/٦٠١؛ هيفينيج، "**النسفي**"، ٩/١٩٩-٢٠٠.

و ارتحل إلى بغداد ثم لم يلبث أن غادرها. و في أثناء سفره توفي رحمه الله ليلة الجمعة من شهر ربيع الأول في سنة ٧١٠هـ-١٣١٠م،[٥] و دفن بايذج[٦]

١) شيوخه

تفقه و تتلمذ النسفي على كثير من العلماء، و لكن ذكر المترجمون أربعة منهم و أظن أن لهم أثرا كبيرا في تكامله العلمي.

أ) أبو الوجد، شمس الأئمة محمد بن عبد الستار بن محمد الكر دري، ولد سنة ٥٥٩هـ[٧]. و أخذ عن شيخ الإسلام برهان الدين على المرغيناني صا حب الهداية و شيخ بدر الدين السمرقندي. برع في معرفة المذهب و اتبع علم أصول الفقه بعد اندرا سه من زمان القاضي أبو زيد الدبوسي و شمس الأئمة السرخسي، تفقه عليه كثير من الفقهاء و منهم أبو البركات النسفي و مات ببخاري في يوم الجمعة تاسع المحرم سنة اثنين و أربعين و ستمائة.[٨]

ب) على بن محمد بن على حميد الدين الضرير، كان إماما كبيرا فقيها، أصوليا، محدثا، مفسرا، جدليا ، حافظا. تفقه على شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكر دري. و توفي يوم الأحد ثامن ذى القعدة سنة ٦٦٦هـ. و صلى عليه الإمام حافظ الدين.[٩]

---

٥ ابن الحجر، **"الدرر الكامنة"**، ٢٤٧/٢؛ كاتب الجلبي، **"كشف الظنون"**، ١٥١٥/٢، ١١٦٨، ١٢٧٤؛ غلاب محمد، **"الكلام و المتكلمون"**، مجلة الأزهر، ٦٠١/١١؛

٦ هي كورة من بلد بين خوزستان و أصبهان، أنظر، الحموي، **"المعجم البلدان"**، ٢٣٥/١-٢٣٧.

٧ اللكنوي، **"الفوائد البهية"**، ص.١٠١، ١٧٦، ١٧٧.

٨ اللكنوي، **"الفوائد البهية"**، ص.١٠١؛ قطلوبغا، **"تاج التراجم"**، ص.٣٠؛ طاش كبري زاده، **"طبقات الفقهاء"**، ص.١٠٧.

٩ أبو الوفاء القرشي، **"الجواهر المضية"**، ٥٩٨/٢؛ طاش كبري زاده، **"طبقات الفقهاء"**، ص.١١٢؛ اللكنوي، **"الفوائد البهية"**، ص.١٠١-١٠٢؛ هيفبينج، **"النسفي"**، ١٩٩/٩.

مقدمة المحقق

أ–حياة المؤلف

هو عبد الله بن أحمد بن محمود، حافظ الدين أبو البركات النسفي[1]. ولد حافظ الدين أبو البركات النسفي في نسف[2]، و لا يعرق المؤرخون متى ولد بالضبط.

هو علامة الدنيا[3]، عديم النظير في زمانه، رأس في الفقه و الأصول، بارع في الحديث و معانيه، و أحد الزهاد المتأخرين و العلماء العاملين و الأئمة المعتبرين. و كان مفسرا، متكلما و أصوليا، من فقهاء الحنفية حتى بعض المؤرخين عدوه من طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين القوى و الضعيف الذين شأنهم أن لا ينقلوا في كتبهم الأقوال المردودة و الروايات الضعيفة و هي أدنى طبقة المتفقهين منحطة عن درجة المجتهدين و المخرجين و المرجحين و بعضهم عدوه من المجتهدين في المذهب.[4]

---

[1] أنظر لترجمة المؤلف، ابن الحجر العسقلاني، "**الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**"، ٢/٢٤٧؛ ابن قطلو بغا، "**تاج التراجم**"، ص.١١؛ طاش كبرى زاده، "**مفتاح السعادة**"، ٢/١٨٨؛ "**موضوعات العلوم**"، ١/ ٦٣٨؛ "**طبقات الفقهاء**"، ص.١١٣؛ الكفوي، " **كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب نمان االمختار**" ، و. ٣١٨/ب؛ اللكنوي، " **الفوائد البهية**" ص.١٠١-١٠٢؛ كاتب الحلبي، "**كشف الظنون**"، ١/ ١١٩، ٢/١١٦٨، ١٢٧٤، ١٥١٥، ١٦٤٠، ١٩٢٢، ١٩٩٧، ٢٠٣٤.

[2] بفتح أوله و ثانيه ثم فاء، كما تدل نسبته اليه، و هي مدينة كبيرة بين جيحون و سمرقند فيما وراء النهر، خرج منها جماعة كثيرة من أهل العلم، انظر لشهر النسف، الكفوي، "**كتائب أعلام**"، و.٣١٨/ب؛ التميمي، تقي الدين عبد القادر "**طبقات الثنية في تراجم الحنفية**، ٢/٩٣، ٩٦، ٤٨، ١٣٦، ١٥٧، ١٨٨؛ التميمي، أبو سعيد عبد الكريم بن محمود، "**الأنساب**"، ٥/٤٨٧.

[3] ابن الحجر، " **الدرر الكامنة**"، ٢/٢٤٧.

[4] اللكنوي، "**الفوائد البهية**"، ص.١٠٢؛ عادل نويهض، "**معجم المفسرين**"، ١٥/٣٠٤؛ الذهبي، "**التفسير و المفسرون**"، ١/٣٠٤.

الفهارس

فهرس الكتاب

مقدمة المحقق

العمدة في العقائد

العمدة في العقـــائد

تأليف

أبو البركات، حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي
المتوفى سنة ٧١٠هـ — ١٣١٠م

حققه و علقه

د. تمل يشيليورت

ملطي ٢٠٠٠